何新 著

何新国学经典新解系列

诸神的起源



何新是名震中外的著名学者，
其在政治、经济、国际关系方面的
研究早已素为人知。
他在中华古典文化方面的研究
更为独树一帜。
"何新国学经典新解"系列是二十年来
何新研究古学的全部重要著作。
何新认为：中华乃是"日华"、"羲华"，
惊世之论，石破天惊，
致力民族文化之根者，
不可不读这一套千古奇书。



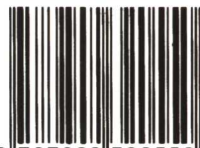
时事出版社

责任编辑：王基建
选题策划：骆彦卿
封面设计：李鸿飞 春晓伟业·朱晓峰

诸神的起源



何新国学经典新解系列



（全套15册）定价：680.00元

何新国学经典新解系列

诸神的起源

何新 著

时事出版社



图书在版编目(CIP)数据

诸神的起源 / 何新著. —北京:时事出版社, 2007.1
(何新国学经典新解系列)
ISBN 978-7-80232-055-0

Ⅰ.诸… Ⅱ.何… Ⅲ.神-研究-中国 Ⅳ.B933

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 164508 号

出版发行:时事出版社
地　　址:北京市海淀区万寿寺甲 2 号
邮　　编:100081
发行热线:(010) 88547590　　88547591
读者服务部:(010) 88547595
传　　真:(010) 68418647
电子邮箱:shishichubanshe@sina.com
网　　址:www.shishishe.com
印　　刷:北京百善印刷厂

开本: 787×1092　1/16　本书印张: 19　本书字数: 340 千字
2007 年 2 月第 1 版　　2007 年 2 月第 1 次印刷
全套书总印张: 236.5　　全套书总字数: 4100 千字
全套定价: 680 元(15 册)

我们原是英雄种族的后裔

"推倒一世之智勇,开拓万古之心胸。"

1 面对21世纪的中国,我们有必要抚今思昔,追溯传统。

华夏民族的先史中有一个神话时代。这个时代实际就是华夏民族肇始和文明滥觞的英雄时代。

女娲是敢于蹈火补天的英雄。伏羲、神农、黄帝、炎帝、蚩尤、大禹,或创世纪,或创文明,或拓大荒,或开民智,或奋身为天下先,或舍身为天下法。

鲧与大禹父死子继,以身济世,拯黎民于水火;蚩尤共工九死不悔,虽失败而壮志不屈,天地为之崩陷。

夸父逐日,体现了对于神灵的藐视。而精卫填海,则表现了对于宿命的不驯。

由此观之,中华民族的神话先古时代,实在是一个群星灿烂的时代,慷慨悲壮的时代,奋进刚毅的时代;是献身者的时代,殉道者的时代,创造英雄和产生英雄的时代。

传说中华民族是龙和凤的传人,而龙凤精神,我以为就是健与美的精神。

所以"天行健,君子以自强不息!"龙飞凤舞,龙腾虎跃,这些灵物就是那些先史男女英灵们的象征化身吧?!

2 然而,“学者多称五帝,尚矣。《尚书》独载尧以来,而百家言黄帝,其文不雅驯,缙绅先生难言之。”后人对传说的上古英雄,三皇五帝,其名或能知之,其事则鲜能详之。

近世以来,疑古骂古之风倡行,时髦的是数典忘祖。

许多人因此也忘记了我们中华民族本是一个英雄种族的后裔，忘记了我们这个民族原是出自一种久远的英雄世系。

“中华”得名源于日华,所谓“重华”,所谓“神华”。“汉”之得名源于天汉,《小雅·大东》:“维天有汉。”郑玄云:“天河谓之天汉。”《诗经》:“倬彼云汉,昭回于天。”《晋书·天文志》:“天汉起东方。”《夏小正》:“七月,汉案户。”《埤雅》:“水之在天为汉。”《广志》:“天河曰银汉,又曰银河。亦曰天汉。”由此可知,“中华”得名于重华,即太阳。“大汉”得名于天汉,即银河。①太阳与银河,正是华夏民族上古的始祖天文图腾。

明有奇士张燧曾著奇书《千百年眼》。其书序云:“世有千百年眼其人乎?非迷目阿堵(阿堵,即金钱别名),则泥首典籍作蠹虫耳。迷于利者无足论,即迷于书籍者,多从耳根入,偶拾前人舌余,即以为定案……非是千百年胸次,谁能上下剔其隐微,晰其源委?”

面对未来,世途多艰。而多难兴邦!我们今日更需要慎终追远,呼唤一种英雄的精神!“打开窗子吧,让我们呼吸一下英雄的气息!”(罗曼·罗兰)

---

①天汉本为天河名。传说汉水源自天汉,刘邦封汉中王,取天下后用“汉”为国号。汉武帝用“天汉”为年号,纪为纪年之名,后乃为华夏族名。《淮南子》:“天河者,天神之关也。”《孝经援神契》:“河者,水之伯,上应天汉。”张衡《灵宪》:“水柱为天汉。”

3 华夏文明是人类历史上所产生过的一切文明中，最优秀、最智慧、最具生命力和创造力的一种渊源于远古的文明。

5000年来流传有自的系统世序、历法、文献记载，以及近百年来地下出土文物、文献，与这些书面记载的惊人之印证和吻合，使人可以确信，夏商周文明绝不是建立在所谓原始巫教（张光直）或野蛮奴隶制（郭沫若）基础上，而是建立在当时举世最为先进的天文历法知识、理性宗教哲学和最发达优越的农业及工艺城邦文明基础之上的。

《易经》、《老子》是中国天人学与哲学之源。《尚书》、《左传》、《国语》、《战国策》是中国政治学之源。《孙子》、《孙膑兵法》是中国兵学之源。《论语》、《孟子》、《礼记》是中国伦理学之源。三部《礼》经是中国制度设计之源。《素问》是中国医学之源。《诗经》、《楚辞》则一向被认为是中国文学之源。

然而，这些经典古书数千年间，仁者见仁，智者见智，实际从未真正透彻明晰地被人读通。而读不懂、读不通这些书，就根本没有资格讲论中国文化。

多年来，我不揣愚陋，一直有夙志于全面地重新解读这一系列古代经典。自《诸神的起源》、《龙：神话与真相》、《大易通解》以下，我将陆续出版一系列重新解读诠释华夏上古文明和经典的著作。这一套书是这一努力的又一续篇。

可惜我目前的脑力和目力也许不允许我作完所拟构的全部工作。那么，我拟出版我在1983—1999十几年间的研究札记。这一札记中汇录着我的思考线索和研究脉络，希望以后会有人将我所不能作完的工作给予完成。

何 新

2001年5月22日于沪上雨辰斋养庐

新版序

本书乃作者十六年前之旧作。当年出版后,在史学论坛中曾引起过一场轩然之波。

本书新版之际,我所怀念的是曾为此书第一版作序的已故杨希枚教授。杨先生于20世纪80年代初自美国回到中国大陆。1982年前后与我偶然相识,其后成为忘年之友。本书中关于中国上古存在太阳神系统宗教的观点,正是受到杨先生的启发而提出。杨氏学贯中西,但由于学界某些门户之见,多年间一度颇为寂寞,而他丝毫不以为意。在本书出版遭受挞伐之际,他曾告诉我:"犹如人,书籍亦各有自己的命运。真金不怕火炼。"如今杨先生已谢世多年,回首前尘,感慨系之矣。

此次出版,乃是本书的第四个版本。在国外,也已有了几个版本。"书籍各有自己的命运",信然。

何新

2001年11月20日记于北京

我研究上古文明的目的是“寻根”

(一)

本书第一版于1986年由北京三联书店出版，到今年(1996)正好是十周年。当时慧眼赏识此书的是资深的老出版家范用先生。是他促成了本书的出版。初版印行三次，发行了近三万册。1988年此书修订后易名《中国远古神话与历史新探》，由黑龙江教育出版社出版。此次所出已是第三个版本。

在海外，本书由后藤典夫先生译为日文，洪熹先生译为韩文。在台湾，我见到过此书的两种海盗版。[①]

此书出版后对正统史学界冲击之大出我意料。也因此，所遭受排击之强也出我意外。若干权威杂志不惜版面著文批判[②]。而对我的答辩则或删削，或拒刊。本书所附录的答张猛君的文章，是当年被拒的一例。质疑者常喜指摘此书有所谓“硬伤”。在我的答文中回答了几个被猛君们责为“硬伤”的问题。今日观之，可征一笑。

王震中博士君在某权威刊物以头版头条地位力抨此书的离经叛道。重点罪名是：第一他断言古华夏无系统的太阳神崇拜和生殖神崇拜，第二他也认为此书存在所谓“硬伤”。

关于博士君指摘的“硬伤”问题，后来该刊刊出了我引经据典的答复，未再见到此君的诘问。那么看来未必是我的“硬伤”，却可能是博士君阅书尚未广。至于我所说的古华夏存在太阳神生殖神崇拜问题，在此书出版之后诸新论之出已如雨后春笋，以至远古中国与世界其他古老民族幼年期一样，曾存在系统的太阳神生殖神崇拜在今日殆已成乎定论。在本书出版之后，国内学术界亦形成了以人类学、符号学方法研究中国上古文明的热潮，以及研究中国古代神秘文化的热潮。

---

①日本东京树花舍书店，1999年版。韩国东文选书店，1992年版。

②如《历史研究》、《中国语文》。

(二)

在本书中,我在现代学术中首次大胆提出,“伏羲”及“黄帝”初义均是太阳神之名号,太古华夏曾存在以太阳神为天地主神的宗教。这在当时的确是一个离经叛道之说。因为郭沫若在《甲骨文字研究》中曾断然指出:中国古代无日神崇拜。除少数学者如丁山外,很少有人反对郭氏的这一观点。

但是在写《诸神的起源》时,我对太古天文学的认识尚属浅薄。今日观之,书中一些论点确有修正的必要。此后更深入的研究使我认识到,天文学对天体运动的观察与研究,在中国古代具有极其特殊的地位和意义。天文学深刻地影响、渗透于古华夏之宗教、哲学和政治。

太古华夏的宗教观并非一成不变的,而是伴随着古人对天文现象认知的不断深化而演化着的。大体说来,存在如下一个演化系列的轮廓:

第一阶段,即是以太阳神黄帝——伏羲为中心,以其配偶司月女神,即雷、电、雨之神嫘母(即雷母)女娲为副神,作为天文界的主要神灵。这是太古华夏宗教中的太阳神阶段。这一阶段伴随着华夏文明的最初诞生。太阳神系统宗教的产生,是以高度发达的天文历法科学认知为基础的。在这一宗教阶段上,华夏民族已经大大超越了所谓图腾崇拜的原始巫术形态信仰。

此期古华夏已发明以太阳神为“大辰”的十月太阳历法及涉及大规模地理区域的观象授时制度(遗迹存于如《夏小正》、《管子幼官》)。[①]

(三)

太古华夏文明的太阳神崇拜阶段,时代贯穿了自伏羲至炎黄帝的数千年时代(据《帝王世纪》)。跨越于自渔猎发明(传说为伏羲发明)到由采集而种植(神农时代),直到大规模畜牧及垦殖(黄帝、炎帝)的一系列经济时代。从而伴随着太古华夏文明的整个起源。

而原是图腾动物的凤凰(原型为鸵鸟)与龙(原型为大鳄与海鲸),在这一宗教宇宙观中,乃升格成为体现宇宙阴阳观念的两大抽象宇宙神灵。对太阳神,即晴日之神,以及其配偶太阴神,即雷电雨神的信仰,正是形成后来影响中国文化至为深远的阴阳哲学的原型。(近代人梁启超仅据《国语》片段书语认为阴阳观念晚出于春秋战国之际。此乃片面之论。实际阴阳之观念贯串于《易经》,可以相信早在伏羲时代即已发生。河南濮阳出土新石器时代墓中,东西分列龙虎,所体现的也是日/月即阴/阳观念。)

①参阅《陈久全集》黑龙江教育出版社,1994。

(四)

然而,一些海外学者(如张光直等)见不及此,从其西方文明中心论的意识形态出发,鄙视华夏古文明,对早期华夏文明采取诬蔑性的低估。他们否认夏王朝的历史存在。将文明灿烂其系统严整,历史意义绝不低于希腊罗马的商帝国,贬低为以巫术文化为特征的次丛林即准野蛮文明。此辈秉承胡适倡导的世纪初疑古派的余绪,对六经以来传承有自的太古华夏文明采取否认和鄙视的心态,一概贬之为战国秦汉人的伪造。实际上,20世纪中国考古的辉煌成就,已以一个又一个铁的事实证明此辈疑古派的荒谬。例如甲金文中早有证据证明伏羲("东方曰析")、黄帝、女娲(在甲骨中记为娥),帝夔、尧、舜、禹、汤及夏启的实存,证明《尚书》等上古经典的可信性。但对此辈只相信西方爱琴文明为人类文明本根和正统的疑古派来说,这些证据概可以视而不见。对他们来说,不仅五帝三皇概不存在("五帝"一辞多次出现于甲骨文中),夏王朝也不存在。中国文明至晚于西方,直到殷商才形成一种次野蛮形态。因此张光直辈总是乐于将殷商王朝的辉煌宗教文明——绝不低于西亚南亚及希腊罗马的上古华夏文明,比附于亚非地区一些落后粗陋的丛林原始文化,将华夏古宗教贬低为仍近同于原始萨满教及图腾化的低级巫术形态(张著《中国青铜时代》)。这不仅凸显其个人的浅学,而且反映了考古文化中的西化主义思潮。

(五)

在太古华夏宗教意识演进的第二阶段,中心宇宙神乃由单一的太阳神,发展成多方位的太阳神系列,即"九阳"或"十阳"。

在甲骨文中,出现了一个新的宇宙中心神的观念,此即作为天文轴心的"上帝"、"太一"或"太极"。而太阳神及其配偶,则成为主持四方、运转四季的四大方位神和四位季风之神(合计九位)。继之再演化为五帝五臣(合计为十位神,见《礼记》及《九歌》)。在后一宇宙体系中,五大行星被看作上帝及日神的使臣,而并金木水火土为抽象的物理象征。这也就是五运、五行观念的起源。

在传说中羿射九日的神话正象征着太阳神中心地位的衰落。由太阳作为宇宙中心神到多方位太阳神的宗教观念演变,反映了太古人类对太阳运动认知的深化,即由直观中的太阳中心(太阳周日运动与周年运动的视觉合一),向复合化太阳天文运动及黄道运动的推理认知的理性深化。

其后即进入了古华夏历法上一个多元化发展(试验)的改革时期。作为季节历法定位坐标的所谓"辰星",亦呈现为不仅有日、月,且包括北斗、大火及水星等多种恒星、行星的非常多元的不同座标系统。

天文观念及宗教的这一系列大变革,可能发生在殷商后期及商周之际。

(六)

周初改历,曾实施以四分月象计日的太阴历法(王国维、马承源说),表明月神曾被周人看作司天之大辰。作为月神之行舍的二十八宿的观念或亦于此时发明。

但春秋以后,北极神终于取代太阳神和月神,最终成为主持宇宙的中心大神。此即"太一"、"太极"以及后来天道教的"玉皇大帝"(耀魄宝)。

这是古华夏天文观中的一次重大革命("革命"一词在典籍中的本义,即更改"天命",所谓"天命"本义正是指"历法")。

由上述可以注意到,中国上古及古代的全部基本哲学和宗教观念,均与天文观念密切关联。例如所谓"道"的观念,即来自对天象观察而得的周期性概念。又如:

对太阳每日东升西落(地自转及太阳周日)这一最切身周期的观察,产生素朴的太阳神概念。

对月由阙而复圆的周期观察,及月相与气候的关系,特别是在进而发现这一周期与女性生理周期也存在关系时,古人必然产生对月神的敬畏观念。

而对更大的天文周期,周年季节的周期和行星周期的观察,导致对天球轨道多元性的认识。当古人认知了在天球上太阳并非中心,而黄道的中心是北极时,天道的观念即不可能不发生根本性的革命了。

实际上,所谓"三正",所谓"三皇"(据《说文》,"黄"是古文"光"字),就是天文中的日、月和太极(北极)这三大光明神灵。而五帝,则是五行之神,即循环于天空的五大行星(五运)的人格化身。

(对以上概述的这一演化进程,我将在关于《易经》一部的研究中,系统地就太古至先秦华夏天道观念的这种变迁历程进行研究。)

(七)

20世纪以来,一种外来思潮误导了上古史的研究,此即胡适所倡导而为"古史辨"派所实践的疑古主义。这一思潮尊奉美国杜威的哲学实用主义为圭臬,而对古华夏的历史文化,包括传承有序的上古文献,采取了基本全面抹杀进而否定的虚无主义态度。殷商以前的华夏历史——包括《史记》、《左传》的记述,都被认为是秦汉人的伪造而不足信,此即所谓"层累地伪造的上古史"(参看《古史辨》第一册)。在此派"辩伪者"的笔下,不仅上古华夏历史及文明被涂抹成为一片空白,而且作为历史第一王朝的夏帝国的存在竟然被否定,其英雄始祖禹则被认为只是一条虫(而不是一个有实体的名号)。华夏文明五千年的文

献记载起源被认为均不复可信。这种疑古的结果是,从《尚书》到《左传》均被基本否定其记载的可信性。因之作为人类世界最古老最辉煌文明的华夏民族,当前竟找不到一部可信的、记载自身起源的文献历史。

然而我们知道,西方民族没有严肃的史家会抹杀《圣经》史学及史料的意义,也没有人会否认荷马史诗的历史价值;在东方,日本人也从未否定过他们的《古事记》和《日本书记》,尽管人们知道那里的许多记载也是传奇和神话。事实上,除了鄙视华夏者,没有一个具有文化自尊的民族会对其民族先祖的历史采取疑古派那种可耻的讥嘲、冷蔑和虚无主义一概抹杀的态度。

实际上,从古华夏的宇宙从"浑沌之气"即星云中起源的猜测,到女娲、燧人、庖牺、大庭、炎黄的传说,其中虽杂有神话,其真相却也与考古学及人类学发现的人类文化演进系列相距不远。而20世纪以来在中国国土上一系列伟大的考古发现,已可证明中国古陆存在持续达一万年以上的文明发展系列。且其历史比传说还要久远而辉煌;其对于人类文明的成就和贡献,绝不亚于西亚、南亚的古文明,更毫不逊色于晚得多的希腊罗马文明。

现在,是把太古华夏文明从疑古派在世纪初叶所播下的谬说之雾中解放出来的时候了。

因之本书,及其已出和将出的若干续集《龙:神话与真相》(上海人民出版社,1989)、《爱情与英雄》(四川人民出版社,1992),所作的都是一种"寻根"的工作。但是寻根的目的——我研究及重新诠释上古文明的目的,所欲从事的绝不仅是一种单纯发掘和复原的工作;而是着眼于未来——我深信作为伟大华夏英雄先祖的后代,中华民族有资格拥有一个更光辉的文明未来!

(八)

在这个新版本中,我以附录形式收入了此书初版出版后发表的一批论文。其中对龙凤问题、扶桑问题及神话与古语言学的关系问题,都作了更深入的探究,并修正了本书原来的论点。黑格尔指出:"真理是一个过程",即认识不断深化的过程。所以本书的意义并不在于其若干结论,而在于它记录了作者探索上古史真相的思考进程。

何新

1996. 7. 5

初版序

本书的目的是，以研究中国上古太阳神崇拜的问题为主纲，初步地、但也力求系统地探求和追溯中国原始神话、宗教以及一些基本哲学观念的起源。

太阳神崇拜，乃是远古时代遍及东、西方(包括美洲在内)各大文明区的一种原始宗教形态。本书将证明，在中国上古时代(自新石器时代到早期殷商)，也曾经存在过日神信仰。虽然这种信仰在商周以后就逐渐沉没于较后起的对天神、地示、人鬼多神系统的信仰中了，但是其痕迹和遗俗，却仍然比比皆是。这里不妨举几个小小的例证。中国古代用于天神人君的最尊贵称呼，如：神明、灵明、明保、皇、昊、天、华(晔)[1]等，多与太阳神信仰有关。

在商、周金文及《诗经》、《尚书》中，常以“丕显”或“不显”一词尊称上帝及天子。如：“不显天子”(克鼎)，“丕显大神”(诅楚文)，“丕显皇祖考”(番生簋)，“丕显文王”(盂鼎)等等，而丕显，正是大放光明之义。《诗经》毛传：“丕，大也。显，光也。”故丕显，即“大显其光辉”。(郑玄亦同此说)又，“明德”一词，《诗》《书》及金文中常见。此词的涵义，在《楚辞·大招》中讲得很清楚：“名声若日，明四海只。德誉配天，万民理只”，“雄雄赫赫，天德明只”。就是说，像太阳一样光明就叫明德。这个词在远古文化中，乃是一种极神圣的价值观念。

所有这些，实际上都与对太阳和光明的崇拜观念密切关连。而历来被崇奉为华夏民族始祖的伏羲、黄帝，就其初义来说，亦都是太阳神的称号。伏羲即“大曦”，黄帝即“光帝”。至于炎帝，其初义虽是火神，但后来也被认为是太阳神。(《白虎通·五行》中曾谓：“炎帝者，太阳也。)《周礼．冯相》：“冬夏致日。”《左传桓十七年》：“天子有日官，诸侯有日御，日官居卿以底日。”案“底日”亦即“致日”。(《尔雅·释言》：“底，致也。”)

“致日”即迎日出而祭拜的仪式。更有意思的是，在战国时楚地的祀神曲《九歌》中，太阳神同时以两重神格受祭。第一次是作为周天最高之神——昊天上帝和玉皇大帝——“东皇太一”，而第二次是作为众灵之一的“东君”。盖楚国承殷商之后，是一个以太阳神为高祖的国族(“帝高阳之苗裔”)。

---

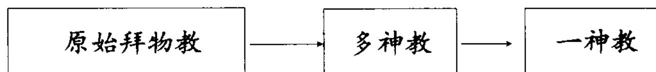
①晔，“古音读忽，与煌双声，义为光明之盛。”(丁唯汾《方言音释》卷十二)《尚书》孔颖达疏：“中国有礼义文章光华之大。”

“楚之先祖祝融……亦即丹朱,本为日神。”(童书业《春秋左传研究》)所以典籍中说他“能光融天下”,“淳耀敦大,天下昭明”,即所谓“有昭德”。所以楚王族昭、景、屈(即朏[①]),均以太阳光命姓。故《说苑》记:楚俗拜日,故楚盛服、羽衣、翠被。

又楚国号“荆、楚”,旧咸以为山草之名,实际上,荆山在《山海经》中记作“景山”[②],而“楚”字在陕西周原卜辞甲骨文及金文中(见《楚公钟》),字像日在林中之形。《国语·郑语》记:“唯荆实有昭德。”《诗经·楚茨》:“先祖是皇,神保是飨。”王国维说:“神保,即令彝、洛诰之明保。”案保、傅古音为双声同义之字。而傅、辅、父均为同源字。明保,以今语之即“太阳父亲”。凡此,都可表明楚国是一个崇拜太阳神的国族。盖楚人在春秋战国时代是一个后起民族,其文化传统中保存殷商遗俗甚多,故对太阳神的崇祀也最为虔敬。这些历史事实,都可以证明中国远古宗教、政治文化中确曾深刻地存在过太阳崇拜观念的影响。

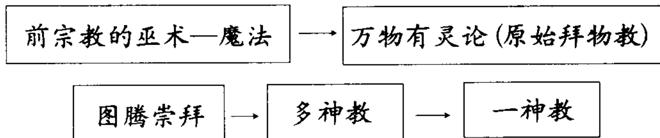
在研究中国远古宗教和神话的时候,我认为有必要摒弃一些旧的思想模式和已过时的成见。例如,本书不采用一些国内学者目前一般接受的那种单线性的宗教发展模式。这种模式最早可能是来自19世纪的法国社会学家孔德(A. Comte),而特别为19世纪进化学派的英国人类学家泰勒(E. Tylor)所提倡(通过斯大林主义历史学派的中介,这种单线进化论的历史观在中国亦广有影响)。

孔德先验地提出了一个人类宗教观念的单线进化理论,即:



泰勒则断定宗教观念具有由低级信仰类型向高级复杂的信仰类型——即由泛神论的拜物教向一神教演化的规律。

这种宗教进化观在19世纪中叶以后的进化论人类学者中影响甚大。国内一些学者在采用这一模式的同时,又吸收了杜尔克姆(E. Durkheim)的图腾理论、弗雷泽(Frazer)的巫术——魔法理论,从而在宏观上形成了这样一个线性的宗教进化模型:



---

①《淮南子·天文训》,日初始出称“朏”。朏、屈二字一从月,一从尸。月、尸二字古形极相似,疑相窜乱。旧说屈氏以封屈为姓(楚辞王逸注)。此说近人多有疑者。“古今无任何记载能表明屈瑕受封之屈在什么地方。”(《文史》第25辑,第223页)

②《山海经·中山经》:“荆山之首曰景山。”《左传》庄公十年:“荆,楚本号。后改为楚。”

但是20世纪以来对原始民族生活研究的理论发展，愈来愈丰富和深刻地发现和证明了人类原始精神生活的多样性，从而显示了这种单线理论进化的贫乏和僵化

英国人类学家安德雷·兰在1898年出版的《宗教的创生》一书中，列举大量事实证明了许多民族的原始宗教观念开始于一神教，而不是万物有灵或多神教的事实。他的观点又进一步为文化历史学派的著名德国人类学家威廉·施来特所论证。德国人类学家列欧．韦罗贝纽斯在1904年出版的重要著作《太阳神时代》中，试图把原始宗教观念与特定经济阶段相联系，提出了与早期人类学者的宗教演进观不同的理论：

采集狩猎经济(——) 动植物崇拜；

定居农牧经济(——)氏族祖先崇拜；

城邦分工经济(——)太阳神首领崇拜。

这一理论中显然包含具有启发性的思想。但是如果以之作为又一种单线演进模式，那么它就也不可避免地会变成很可疑的理论。例如，黄帝即光帝，是中国古代的太阳神首领。但《五帝本纪》说他"迁徙往来无常处"，"时播百谷草木，淳化鸟兽虫蛾"，是处在游牧——游农之间的经济阶段上，这就显然与弗雷贝纽斯的上述公式不符。实际上，现代人类学者一般倾向于文化发展多元论和价值相对主义的观点。有人认为，在逐渐摆脱原始蒙昧状态以后，人类文化中演出了一些形态不同而独立平行的文化圈，如母系农业文化、父系图腾文化、父权游牧文化等。在这些不同的文化圈中，宗教形态也有所不同，因此种种单线的历史演化模式和宗教演化模式都是不符合复杂和生动的历史实际的。

这里还有必要谈一下关于"图腾"崇拜的问题。"图腾"这个概念是近年来经常被人们热衷地引用的外来概念之一。但在本书中，我们却尽可能慎重地避免过多涉及这个概念。这不是因为我认为中国古代没有图腾制度，而是因为我意识到，许多国内学者在研究远古文化时，往往不加批判地引用"图腾"这个概念来解释中国的某些文化现象——如文身现象，龙、凤、龟、麟崇拜等。但是我以为传统史学界关于中国古代图腾的许多观念和说法，实际上多是相当可疑的。图腾理论在西方人类学中产生重大影响，主要是通过弗雷泽、杜尔克姆的著作(《金枝》、《澳大利亚宗教生活的原始图腾体系》、《宗教生活的原始形式》)和心理分析学家弗洛伊德的著作(《图腾与禁忌》)。毋庸置疑，这几位思想家的著作，在人类学史和人类精神现象学的历史上，都自有其深刻的价值和意义。但遗憾的是，国内一些学者对"图腾崇拜"的知识，却往往只限于所谓特殊性的"动植物崇拜"这样一种了解，而这实际上只是来自19世纪泰勒的泛灵论观念，却并不是20世纪人类学中图腾制理论的精义所在。在杜尔克姆和弗洛伊德看来，图腾神和图腾制度，不仅是社会结构和社会心理的某种符号性象征物，更具有作为婚姻组织标识符号的社会学功能。把图腾看作文化符号和分类符号的观点，也影响了列维——施特劳斯的结构主义人类学理论。这里

值得注意的，还有 20 世纪人类学中文化历史学派的如下观点，他们指出，在许多保持着原始文化的部族中，并不存在社团图腾或个人图腾，也不存在性别图腾或禁婚图腾。要了解图腾问题的复杂性，我们可以指出吉普(VanGetup)的《图腾制真相》(1920)一书。在此书中，他描述了 40 余种不同的图腾制理论。而 40 年代戈德维瑟(Golden weiser)的著作(《图腾制的分析研究》)甚至认为，19 世纪人类学者认为图腾是原始文化普遍阶段的观点已完全过时了。

由于图腾问题的这种复杂性，加之我们目前对于中国古代真正的图腾制度所掌握的实物材料和文献材料又是如此之少，所以我尽管意识到这个问题的重要性，在本书中却还是尽可能不过多地涉及之——我认为这个问题尚有待于做更深入更周密的研究。

这里特别应当谈一下的，是在本书写作中，我曾得到历史学家杨希枚先生的许多帮助。希牧先生是 80 年代初自海外归国的著名人类学者。他曾对中国古代的纹饰图徽作过深入的研究，有许多创获，积累了丰富的资料。本书虽未能直接使用杨先生所收集的那些资料，但从杨先生的方法——特别是他所倡导的以文化人类学方法研究中国上古史这一重要思想中，却得到了深刻的启发。(在国内史学诸学派中，杨先生的方法和思想自成一家，并且在许多方面深刻地冲击了某些自 50 年代以来自居正统的理论——也许正因为如此而受到冷落。遗憾的是杨先生的一些主要著作，目前尚未在大陆出版。他所收集的大量资料也多未得到整理、印行。因此国内学术界对杨先生的成就了解不多。)杨先生慨然惠借和允许我使用他的未刊译稿《死亡与再生》，并且惠借了德尔维拉的《The Micration of Symbols》等书。这些外国人类学者的著作，为本书的研究提供了一个可资参照和比较的背景。当然，对于某些具体问题的看法，我和杨先生也有所分歧，但君子贵和而不贵同。现在，当此书草成之际，是不能不为希枚先生的这些帮助而向他再一次表示感谢的。

关于本书所采用的方法，我在结语中作了较详细的讨论，这里不烦赘述。所想指出的一点是，这本书实际正是一部从文化上寻根的书。我研究中国神话和上古史的目的，是试图通过对中国古代神话系统深层结构的探索，找到中国传统文化的根脉之所在。将来如果可能的话，我还准备写一部《古礼新探》，从现代文化人类学和比较文化学的观点，全面地探索和解释中国古代礼教和礼教文化的起源。

然而，余才非敏者，竞欲寻坠绪于数千年后，岂非"妄"乎！虽谬成此篇，又安敢自是，倘能千失一得，已感万幸万幸。或至通篇皆谬，然则真理自在，又何损于日月之明。

所以，知我、罪我，随便随便。盖皆为余所乐受而莫敢辞者也。是为序。

何 新

1985 年 8 月 6 日记

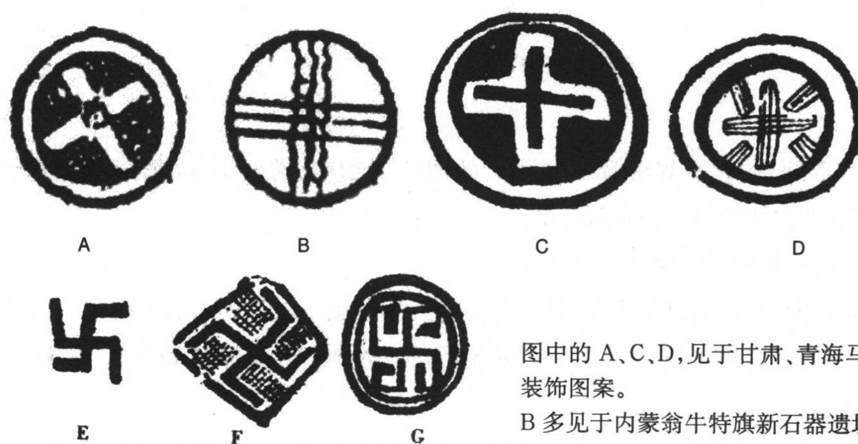
1986 年 10 月改

目录

导　　言　　十字图纹与中国古代的日神崇拜

(一)

在中国新石器时代器物的装饰图案中，常可见到一种十字或类十字的符号(图 1)：



图中的 A、C、D，见于甘肃、青海马厂型陶器装饰图案。
B 多见于内蒙翁牛特旗新石器遗址。
G 发现于内蒙翁牛特旗新石器遗址。

图 1

这种十字图形图纹，也常见于商周甲骨文和青铜器铭文中(图 2)：

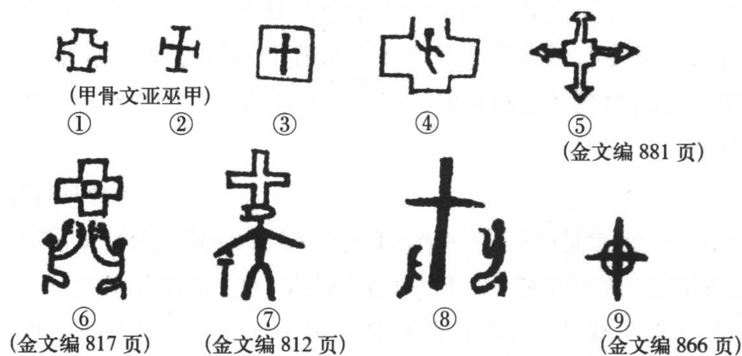


图 2

请特别注意图中的第⑥和第⑧两图，其图案中均有人形俯跪于十字符号之下，显然

具有某种非同寻常的神秘意义。

对于中国上古纹饰中经常出现的这种十字状符号的涵义，已故丁山先生曾指出乃是太阳神的象征（丁著《中国古代宗教与神话考》第492页，龙门联合书局）。其说引《左传昭公五年》："日之数十，故有十时，亦水十位。"故认为"十"即日神之象征，其字形来自钻燧取火的木架。案说"十"字来源，笔者别有所见。但其指出"十"字与日神之关系，极具卓识。

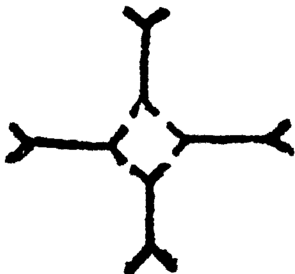


图3

更值得注意的是，在世界各远古文化区的遗留文物中，曾经大量地发现这种神秘的符号，一位西方考古学家(Esimmel)曾指出：

十字为古代一切民族所尊崇的记号。

在德尔维拉(D'Alviella)所著《符号的传播》(The Migration of Symbols) 一书中，记述了公元前三千年左右的古亚述人用以表示他们的上帝的一个十字形徽纹(见图3)。

他指出：

十字代表了他们的天神Ana。它的表意符号由四个符号组成，从圆周也可以说当中的菱形成直角向外放射。圆周和菱形在楔形文字的碑文里代表着太阳——太阳不正是在宇宙空间光芒四射的吗……

对亚述人的等边十字形还能作的一个更恰当解释是：这种十字在开始时只有表示太阳照射的四个主要的方位。后来变成了发光体的符号，并且由此必然地演变成统治上天的至上神的符号。这种情况在迦勒底人、印度入、希腊人、波斯人(可能也包括高卢人和美洲的远古居民)那里，都可以看到。

（杨援朝译《符号的传播》）

这里极可注意的一点，就是德尔维拉所指出的十字符号与太阳神的关系。在同一书中，他列举了分别发现于欧、亚许多民族的早期文化中的多种多样的十字形徽纹(见图4)。

有意思的是，多种多样的十字图纹亦广泛发现于中国新石器遗址中的各种十字形图案(见图5A、B)。不难看出，这些中外十字图案具有惊人的相似之处：大体都是太阳图案的各种简化和变形形式。 这表明它们很可能具有一种共同的母题——太阳或光明的象征。

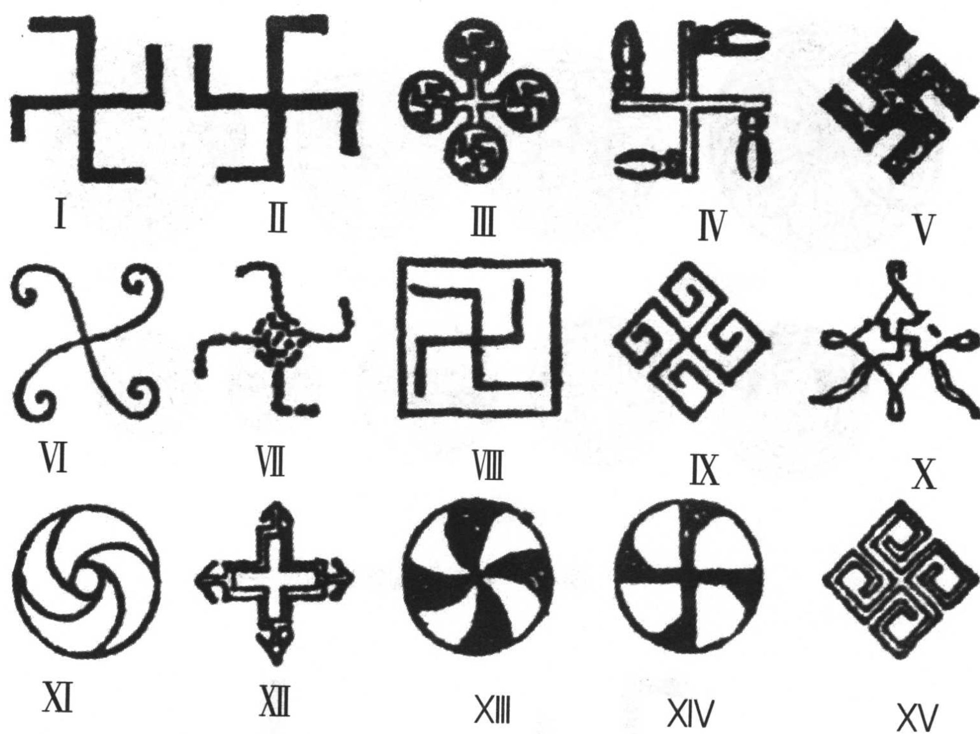


图 4

(D. A. Mackenzie:The Migration of Symbos London,1926,P.3,blate i.)

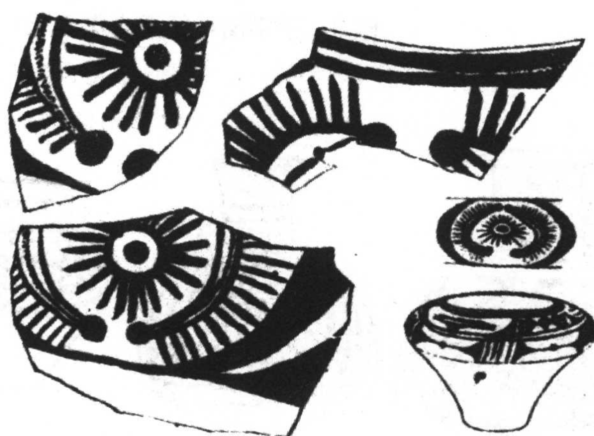


图 5A

仰韶残陶片·太阳



图 5B　新石器陶饰上的十字纹

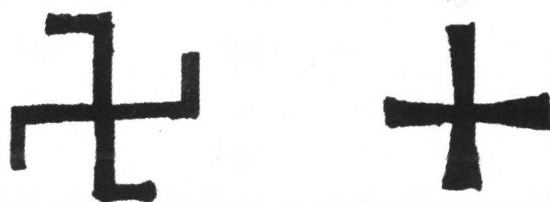


图 6　十字图纹的两大类型

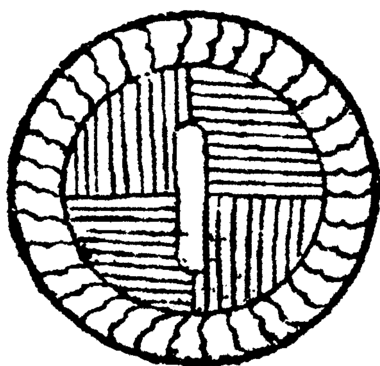


图 7 马家窑型

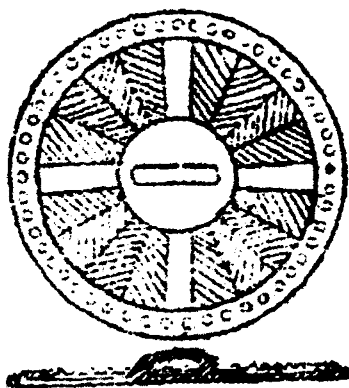
一般来说，出现于世界各地远古文化中的这种十字形图纹，可归纳为两种最基本的类型(见图 6)。

图 7 中的左侧类型，即“卍”字型，在西方百科全书中常被称作“戈麦丁”(Gammadion)。

过去有人认为，戈麦丁图案产生于印度和欧洲，中国的戈麦丁图案则是随着佛教的东来而由印度输入的。但考古发现已证明，至少有两种类型的戈麦丁图案，分别出土于甘肃、青海以及广东、内蒙的新石器遗物中(参见图 7)；其时代距今约在五六千年，不仅远远超过佛教在印度起源的时间，而且可能早于印度戈麦丁出现的时间。



(原定名：殷平行纹镜)



(原定名：殷叶脉纹镜)

图 8　殷商的十字纹镜

更为值得注意的是，十字和太阳母题的纹饰图案，也大量出现在商周秦汉的铜镜、铜鼓以及宫殿瓦当中。但由于过去人们不了解十字图案与太阳的关系，这种纹饰常被考古学界定名为所谓“脉纹”、“涡云纹”图案等等(图 8)。

但只要比照一下图 5 中屈家岭陶器日纹的各种变型，即可断定，这两面殷商铜镜饰纹实际上也是以太阳作为母题的。再请看图 9A、B。

这是汉代极为常见的以日光为母题的铜镜。这种日光铜镜中心的日纹也常有采用变型十字图案的。而其镜的背面，则常书有如下铭文：

“光象夫日月。”

“内青以昭明。”

“见日之光，天下大明。”

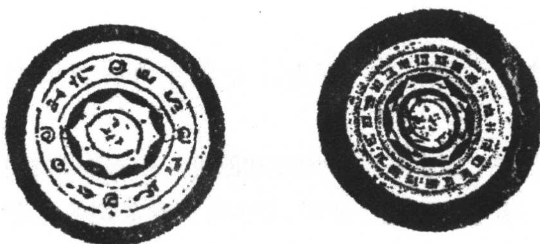


图 9A 汉日光纹镜

铭文:见日之光

铭文:内而青而昭而明光而日月而

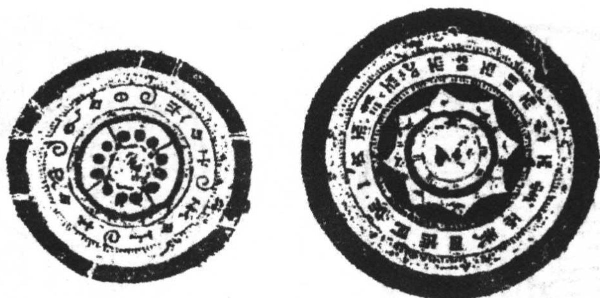


图 9B 汉代日光铜镜

"见日之光,长不相忘。"

"见日之光,长毋相忘。"

"见日之光,长夫毋忘。"

由这类题词中,可以清楚地看出铜镜背饰——特别是其中的星形、十字形对于太阳的象征关系。使人感到饶有兴味的一点是,在中古传说中,铜镜的发明被归于太阳神黄帝。《轩辕黄帝传》:

帝铸镜以象物,为十五面神镜宝镜也。

更值得注意的是:镜,在中国文化中不是单纯的一种用具,而是具有辟邪意义的神器。《抱朴子》记登山者:"以明镜径九寸以上者背之,则邪魅不敢近。"《本草纲目》记:

镜乃金木之精,内明外暗……若有神明。故能辟邪,魑魅忤恶。凡人家宜悬大镜,可邪魅。

所以秦汉古镜铭文,常饰以各种神秘符号和吉详语句。如:

"常相思,毋相忘。"

"常贵富,乐未央。"

“尚方作竟(镜)真大巧,上有仙人不知老,渴饮玉泉饥食枣,孚由天下遨四海,寿如金石。”

“李氏作镜四夷服,多贺国家人民息,胡虏殄灭天下服,风雨时节五谷熟,长保二亲得天力。”

这些吉祥语又常与太阳相关连:

“见日之光,天下大阳。”

“见日之光,所见必当。”

“见日之光,天下太阳,所言必当。”

汉镜上亦常铭有“五月丙午”的日期。“丙午”是一个吉祥的时辰。“丙午为火”(《左传·昭十七年》)。“五月火正”(《淮南子·天文训》)。所以“五月丙午火燧,可取天火,保吉祥兮宜子孙。君子宜之,长乐未央”。(《天津博物馆藏汉阳燧铭文》)

以上铭文与记载,可以解释并且确证秦汉古镜上的十字中心纹饰,确实是太阳的象征(参见图 10)。同时这也解释了古代人在坟墓中陪置铜镜的意义——用以协调阴阳(地下为阴,故以铜镜为阳),镇辟邪鬼也。

战国铜镜中常见一种“山”字形图纹和一种凤鸟形图纹(参见图 10 下二镜纹)。

凤鸟、玄鸟在古代正是太阳神的象征。汉镜铭文中的“山”字周围有圆点,所以此字疑应是“火”字(火苗形的抽象)而非山字(甲骨文中火字与山字形近而有点)。

汉镜中还有一种独特类型。其中部花纹常呈一古文“亚”字形。典型者如图 11。

我们知道,在甲骨文及金文中,“亚”字与“巫”字形作如图 12。

我们可以看出,“亚”与“巫”二字形极相似。而就语音考之,“亚”古音灿(《玉篇》,于讶切)与“巫”(《玉篇》,武俱切)音近。我以为,“亚”、“巫”实际是同源语之分化。

在古代纹饰中,“亚”字乃是一个极为神秘的符号,常见于商、周的铜器铭饰,特别是族徽中,而其涵义则一直难获确解(见下图 13)。

《说文》释“亚”:“丑也。像人局背之形。贾侍中说,以为次第也。”

此释义明显不符合“亚”字的字形字义。在这里,许慎提出关于“亚”的两个义项:

1. 亚,丑也,像人驼背之形。实际是以亚字读为“恶”、“伛”。

2. 亚,次第也。则实际上是以亚字的另一组近音字——“偶”、“贰”作为“亚”的释义。

而我谬以为,亚字古音近“宇”,就是宇宙之宇的本字。《淮南子·齐俗训》:“四方上下谓之宇。”《天文训》:“受光于宇宙。”《说文》:“宇,屋边也。从宀”,于声。…“易曰:上栋下宇。”《诗经·七月》郑玄注:“屋四垂为宇。”杨雄《太玄》注:“天地昼夜之称谓之为宇,如屋宇之复也。”《尔雅·释诂》:“宇,大也。”我以为,亚字本形,可能来源于象征太阳的十字。太阳光芒四射分布宇宙,所以推广而有宇宙之义。《玉篇》亚部收有“晋”(读亚音),从亚、从日。西汉玉盘日晷表盘(见图 14A),是一个典型的宇宙图式。全图可分析为三个层面:

1. 最外的正方形象征大地。四角象征四维。



图 10



图 11

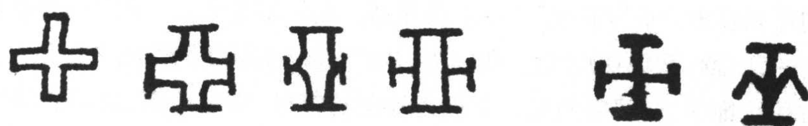


图 12 “亚”和“巫”

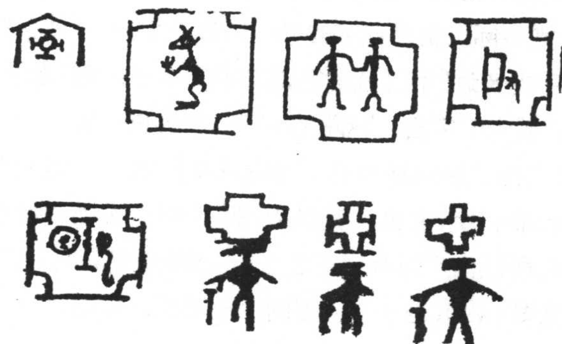


图 13 采自《金文编·附录》

2．大圆象征天宇，有东、南、西、北四天门。

3．中心的“亚”字，显然象征着太阳和四方神。

我们知道，黄帝是太阳之神即光帝。古代有“黄帝四面”的传说，联系“亚”——太阳所呈现的四面，我设想这一传说的真相，实际是以太阳神为四季——四方之神。

至于亚字中心的小圆，我以为是象征天枢——北极星(古代的太极——太一之神)。

以上的分析，我们可以参照东汉六壬式盘而得到进一步的印证。看图16可以发现：此盘图案由“十”与“亚”字合成。中间圆形为天盘。盘底径6厘米。外面方的是地盘，边长9厘米。正中心为北极星，外围环绕黄道(日)、白道(月)和二十八宿(天)。

在较晚期的一件(六朝时代)铜制式盘上，我们看到明确的中间圆的是天盘，盘底径6厘米，中央隆起高约1．5厘米。外面方的是地盘，边长11厘米。地盘背后还有一段文字，其文为：

天一居在东在西南为前，在南在北东为前，甲戊庚，旦治大吉，暮治小吉；乙已，旦治神后，暮治传送；丙丁，旦治征明，暮治从魁；庚辛，旦治胜光，暮治功曹；壬癸，旦治太一，暮治太冲。

前一腾蛇，前二朱雀，前三六合，前四勾陈，前五青龙。后一天后，后三玄武，后二太阴，后四太常，后五白虎，后六天空。

北宋著作《景祐六年神定经》解释式盘图案的设计指出：“造式，天：中作斗杓，指天罡；次作十二辰；中列二十八宿；四维局。地：列十二辰、八干、五行、三十六禽，天门、地户、人门、鬼路四隅讫。”这表明，古代式盘的十字、亚字图案确实是古人天地宇宙观念的象征。上述六朝式盘所引两段方字，都见于隋《五行大义》所引：前一段引自《六壬式经》，后一段引自《玄女式经》。《六壬式经》和《玄女式经》两书在《隋书·经籍志》都见著录。天一、腾蛇、朱雀、六合、勾陈、青龙、天后、太阴、玄武、太常、白虎、天空，即六壬式中的十二贵神。所谓旦治、暮治，乃因用式的时间不同，朝向南而暮向北，所以采取的十二神将也不同。《五行大义》对三十六禽用十二时支配，一时配三禽，也分旦、中、暮三个不同时间而定。例如子时旦为鷰，中为鼠，暮为蝮(即伏翼，亦即蝙蝠)，等等。这式盘还有一特点：三十六禽除四周的鳖、象、狼、豹(猫)、雁、蟫(螾，即蚓)、鱼、豹八禽外，其他二十八禽与二十八宿相对，中间配以七曜，即为后世演禽数的由来。

值得注意的是，与铜镜纹、式盘纹属同类型的另一种宇宙图案，也出现在秦汉时代的博盘上(见图17)。这种博盘图式也是式盘图式的一种演变。(似这种“十”字、“亚”字综合的图案象征宇宙，我们在印地安人的文物中也可以看到。见图18。)

综上所述，我们可以断定，铜镜上的“亚”字纹与式盘上的图纹，都是一种象征宇宙观念的图案。





图 14B 说明:这个奇特的饰文见于春秋"于赐钟"铭文。古文字家釐定此字为"日"字(其实此字当读为"暘")。据此，则此铭文中的"日"与"十"字间,就的确存在一种神圣的象征关系。

图 14 汉代日晷

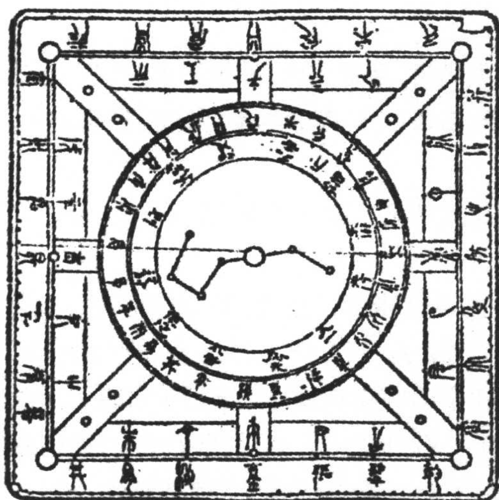


图 15 甘肃博物馆藏·六壬式盘

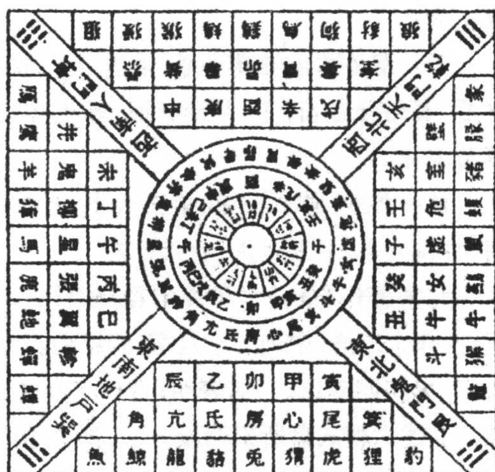


图 16

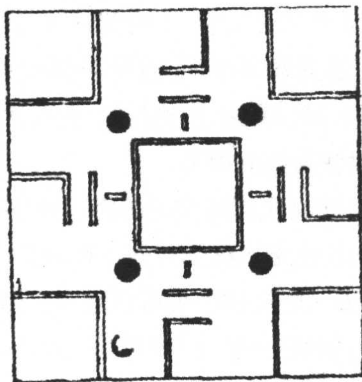


图 17 去梦睡虎地秦墓出土博盘

所以我猜想，“亚”字本义，是太阳。引申而有宇宙的涵义。十干中的第一字“甲”，在甲骨文字中记作“十”。十干，在干支纪日法中记作日名，亦是太阳的象征。“甲”、“亚”音近相通，也似是同源语的分化。

又“亚”字古音读勿(恶 wù)，又近“乌”。太阳别名“金乌”。这一语言的巧合未必是偶然的。

由“亚”作为阳神光照四方，引申为宇宙之宇，又引申为屋宇之“宼”。所以先秦及秦汉帝王墓，墓室常掘成“亚”形(参考图 19)，

而铜器族徽亦常以亚字为符号。其意义，我以为由上所述已可洞悉。值得注意的是，

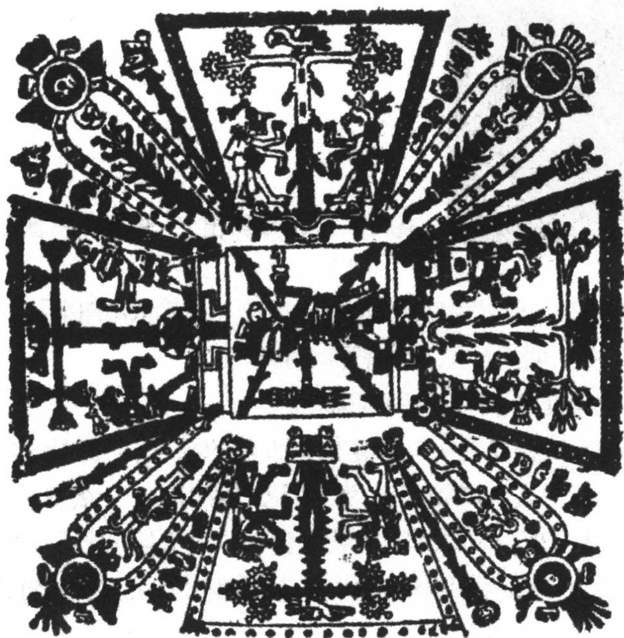


图 18

美洲古印地安人的宇宙图

十字代表天地四方。中心之神是光明神、火神——上帝。上方代表阳界和天堂。请注意图中的多角日轮、开着花的宇宙树(扶桑？)和乌鸦(踆乌？)。下方代表阴界和夜晚。右方代表死神，左方代表魔界。

类似的十字图纹也常出现于秦汉瓦当图案中(见图 20)。

此类秦汉皇宫或宗庙用的瓦当图案，于中心也都有一个十字。过去，此类瓦当往往被定名为所谓“涡云纹”，“葵纹”(参见图 21)

现在看来均错了。我们在瓦当的文字中，往往可读到：

黄阳

羽阳千岁

朝阳之宫

光和宙宇

与华无极

表明瓦当上装饰十字日纹，涵有太阳神福佑的神秘涵义。中国古代信仰中有“瓦神”。隋唐以

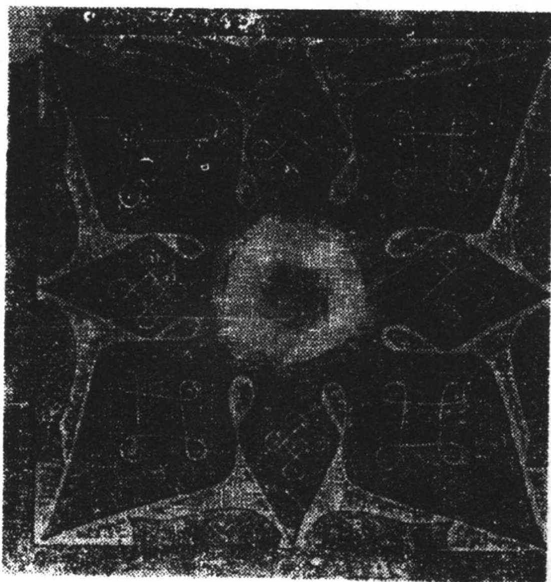


图 19 山东嘉祥出土·东汉吉祥图刻石

后重要政治、宗教建筑瓦脊上常嵌有镇邪兽。所以我想,秦汉皇宫中于瓦当上饰太阳图案及吉祥语,还可能有象征着帝王宫,即太阳宫、天宫、明堂大室,有镇辟邪祟的涵义。

这种日纹瓦当的另一型演变,很像花朵(华),特别是菊花。

中国人喜爱并崇拜菊花,但似乎很少有人知道菊花也是太阳的象征。《抱朴子·仙药》:"仙方所谓日精更生,周盈皆一菊。"又《本草大观》(卷六)记:"菊花……一名日精。"

由此可知,古人把菊花看作"日精",恐怕不仅是因为菊花像日——太阳的外形,而且是因为菊花耐寒,独能于秋而凌霜盛开。所以对菊的崇拜——甚至推而广之,对松、竹、梅等耐寒傲冬植物的喜爱,都与对太阳的崇拜有关。

我们再把极广泛地存在于商周青铜器上的一类图纹(见图 22,旧误定为"冏"形纹)与图中所列"日"字的甲骨文、金文诸异体以及新石器时代的太阳图饰作一比照,当可看出,此类图纹的母题仍然是太阳。它们实际上是以下这种日形图案的简化,而同时又可能是"卍"字形图案的原型(见图 23)。

综上所述,我们可以总结和模拟出中国上古和古代太阳图案,在逻辑上可能经过的大致演变序列(见下图 24)。

当然,这只是一个拟想的,即在逻辑上可能的演变序列。黑格尔曾经指出,逻辑的东西和历史的东西不会完全一致。逻辑的东西是清除了历史偶然性后得到的东西,而历史的东西则远比逻辑的东西要丰富和复杂。

通过上面的讨论,我们可以得出的一个结论是:中国上古新石器时期的陶器和其他

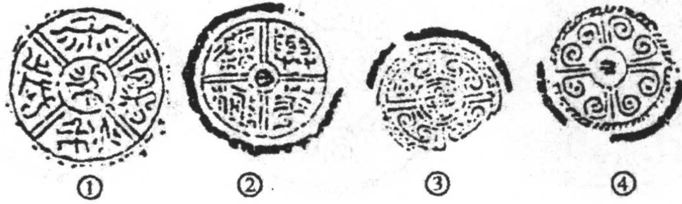


图 20A



图 20B 朝神之官(西汉)



图 20 C 光耀宙宇(西汉)



图 20D 双凤朝阳(秦)



图 20E 黄阳当万(秦)

黄阳挡厉(黄阳当万)以太阳神镇邪也。

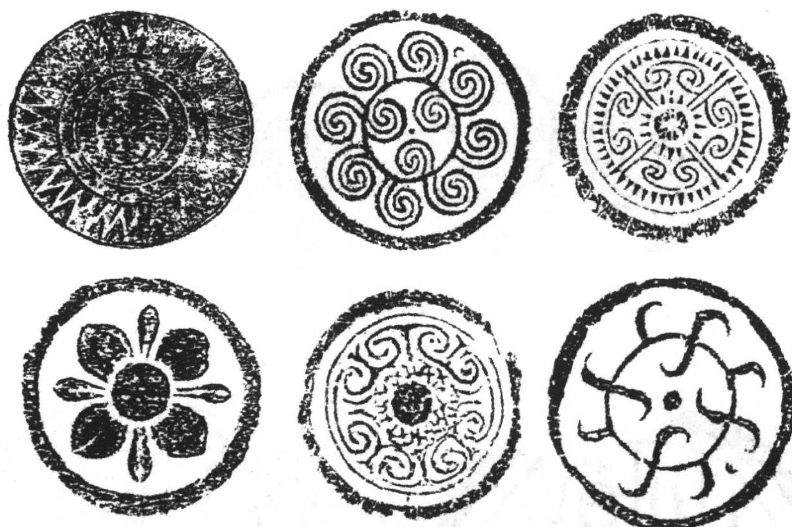


图 21　秦汉铜镜与瓦当上的太阳纹

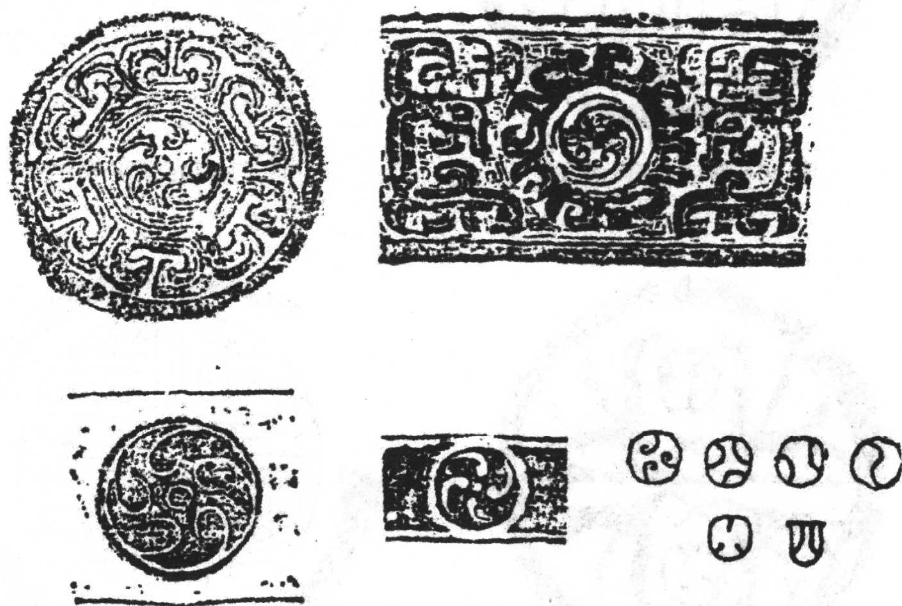


图 22　请注意上右图,是二龙戏珠的早期图案

器物中，以及商、周、秦、汉的青铜器和其他器物中，那种经常、大量地被表现的十字、亚字以及类十字(戈麦丁)图案，如果不能说全部都是的话，那么也肯定有相当大的一部分，是以描写太阳神的图形作为其母题的。



图 23　仰韶型日纹　半山型日纹

(浙江海宁汉墓壁画中的太阳和凤鸟)

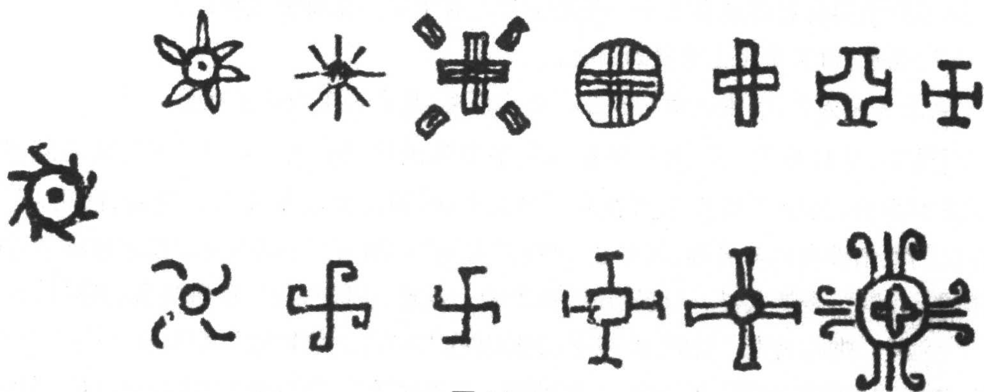


图 24

(二)

我们再来介绍一下远古先民在中国境内所留下的大量有关太阳崇拜的实物遗迹。

在新疆罗布淖尔新石器时代的墓葬中，考古学家发现了一种奇特的布局。在墓地中心，竖立着一根根粗细有序的木桩。这些木桩首先在中心聚成一个圆，然后一根根呈放射状地向外围扩开。整个桩区恰好组成一幅十分美妙的图案——这就是一轮光芒四射的太阳。考古学家认为，墓地的主人们，可能是以此作为太阳神的象征，来保佑死者灵魂的安

宁和永生。[①]

在山东、四川、内蒙、新疆等许多地区，考古学家发现了新石器时代的远古先民们所留下的许多岩画遗迹(见图 25)。请看下页几张摹自四川珙县的岩画遗迹(见图 25A)。在图中，我们可以再次看到已经熟悉的十字形太阳和花纹式样的太阳，它高悬在人和动物的头上。由图中还可以看出，有些人物头部有头饰(长羽)，有人佩剑、有人骑马。还有手中执有怪器的，很可能是正在作法的巫师。

在云南沧源和广西宁明的岩画中(年代被推断为新石器时代后期)，我们可以看到如图 26 的图像。

值得注意的是，这些远古图画中太阳神的形象，与古金文中的"皇"字和"昊"字极为相象(见图 27)。而皇和昊二字，在中国古代正是用于太阳神的两个尊贵称号。古文字学家王国维说，皇字金文象日光放射之形。[②]

清文字学家吴大激说：皇，从日有光。(《学说》)

这里最值得注意的是金文中一些皇字形上有十字。张舜徽教授说：

"皇，煌也，谓日出土上光芒四射也。"

"皇之本义为日，犹帝之本义为日。日为君象，故古代用为帝王之称。"[③]

而昊字，从日从天。天、大二字在古文字中常通用。而"大"与"人"古代又是同字[④]。所以就字形看，昊字正是头上顶着太阳的大人(即神)。又从字义看，"昊者，明也。"[⑤]中国古代的太阳神有许多名称，其中之一叫作"太昊"(说详见丁山《中国古代宗教神话考》)。"其畬照于八区，是渭太昊。"这里还应指出的一点是，中国古代一些最尊贵的称号如：

"神明"("神明，日也。"见《汉书·郊祀志》张晏注)、"神"(古文写作"䄠"，从旦。而旦、神二字古代通用。神明也可称作"旦明"，见于《礼记·郊特性》。日出称"旦"。所以神字本义也来自对太阳的尊称)、"皇"、"䄠"、"帝"(张舜徽先生认为，古文字中的帝，本义也是太阳)以及金文和《尚书》、《诗经》中均常见的"丕显"、"丕显大神"("丕，大也。显，显耀有光辉也。"郑玄说)、"明德"、"明明德"(光明之德)等，在上古其实都是对太阳神的尊称或颂美之辞。

---

①《文物考古工作三十年》第 143 页。

②转引于刘盼遂《说文练习笔记》。

③张舜徽《郑学从著》第 429 页。

④见于省吾文《释骨文中的天大类字》，香港版《古文字学论集》。

⑤《拾馈记》卷一。



图 25A　四川珙县麻塘坝等地的岩画



图 25B　内蒙阴山岩画拜日图

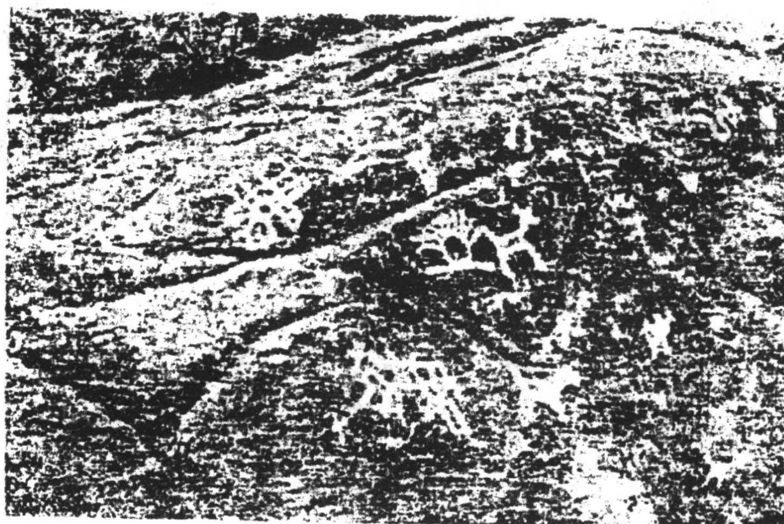


图 25C　青海海西(巴哈毛力沟)太阳岩画

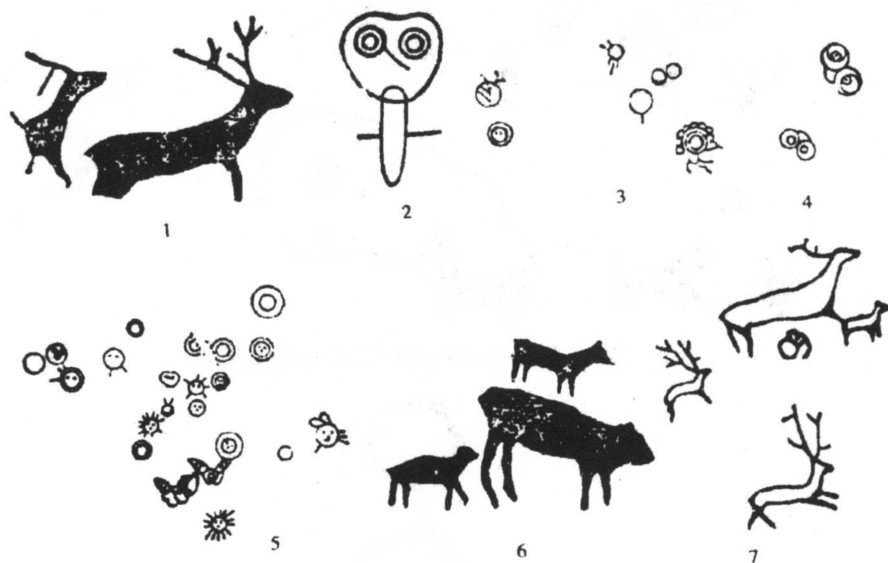


图 25D 内蒙白岔河太阳神岩画

1.鹿 2.太阳神 3.4.5.太阳与星辰 6.7 动物



图 26 云南沧源原始岩画中的太阳神

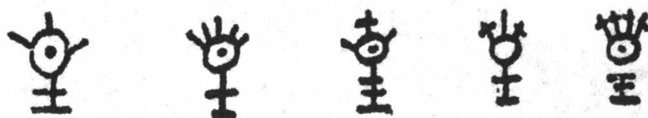


图 27

(三)

根据以上的研究,我们已可以有根据地作出推测,在中国上古时代,曾存在过以崇拜和敬奉太阳为主神的一种原始宗教。而这一点,还可以在古文献的材料中看到证据。

《礼记》中说:

郊之祭也,迎长日之至也,大报天而主日。(《郊特牲》)

郑玄的注文指出:

"天之神,日为尊。""以日为百神之王。"

孔颖达的注疏中也指出:

"天之诸神,莫大于日。祭诸神之时,日居群神之首,故云日为尊也。"

"天之诸神,唯日为尊,故此祭者,日为诸神之主,故云主日也。"

但直接记载日神崇拜的最早文字记录是殷虚卜辞。其主要者如:

"乙巳卜,王宾日。"(佚存 872)

"庚子卜贞,王宾日亡尤。"(金璋 44)

"出、入日,岁三牛。"(粹编 17)

"辛未卜,又于出日。"(粹编 597)等等。

郭沫若根据上述卜辞材料,断定殷商人每天早、晚均有迎日出、送日入的礼拜仪式。卜辞中的"宾日"、"出、入日"、"又日",就是这种仪式的记录。[①]

此外,《诗经》:

文王在上,于昭于天。

"昭",是太阳。

《左传·桓 17 年》:

天子有日官,诸侯有日御。日官居卿以底日,礼也。

(《尔雅·释言》:"底,致也。")

底日"就是"致日",即迎候日出。《尚书·尧典》:

平秩南讹,敬致。

《周礼·冯相》:

冬夏致日。

这些记载表明古代确有迎日、拜日的正式礼仪。

① 见《殷契粹编》,科学出版社 1965 年版第 354—355 页。

但由于年代之淹远，古代典籍中对这一风俗只留下了一些非常模糊和零碎的记载。然而若参考文化人类学家所记述的美洲印地安人的祭日礼，却可以使我们对中国上古时代这种古老的拜日风俗，得到一种比较清晰的印象。据记载："印地安人对日出的迎祭从入夜即已开始。在一块围着松枝的空地正中点燃木头架起的巨柱[何案：请注意这一点很像中国古代祭天的燎祭之祭]，并一直燃烧到黎明。将近拂晓时，庆祝日出者出现了。他们的脸和全身都涂满了白色粘土，用以象征太阳的白色[何案：值得注意的是，据文献记载，殷商人和古代崇拜太阳的东夷民族，包括今日的日本和朝鲜[①]，尚都有把白色看作尊贵服色的习俗。]。他们手中拿着羽毛装饰的舞棒，围着火堆排成紧密的行列而舞蹈[何案：羽毛是鸟的象征，而在古人的眼中太阳是一只发光的神鸟。中国甲骨文和古岩画中都有许多'羽人'的形相。羽人是否是太阳神的又一种象征呢？]；他们从东到西来回移动，以此模拟太阳的运行。虽然火堆的热度灼人，但是舞蹈者们却勇敢地尽量接近它，用火点燃他们举着的羽毛，以象征新太阳的诞生。随着舞蹈，欢乐的歌声和呐喊响彻原野。

节目的最高潮是一个模仿日出的象征性仪式。由十六个男人，抬着一个太阳的画像，让它庄严而缓慢地升起，同时进行舞蹈和歌唱。"

当黎明的晨曦出现时，仪式也进入了尾声。值得注意的是，国外考古学家还指出：印地安人的太阳神，也具有一种"十"字形的形相。"这种象征性的画中心是一个代表太阳的圆球，四边引出四根线条，组成'十'字或'卍'字的图案[何案：令人惊异的是中国与美洲这种太阳图案的相似性]。在北美印地安人装饰艺术中经常出现的多种多样的十字形，都不过是太阳画的象征而已。"[②]

其他许多洲的原始部落也都有类似的祭日和拜日仪式。

据记载，中国古典籍中也有以羽毛舞崇祀太阳的风俗。这种羽舞，在《周礼》中称作"皇舞"——皇，旧说为羽帽之名。但我以为"皇"应读作"光"，皇舞实即光明之舞。汉儒郑众注《周礼》"皇舞"：

皇舞，以羽帽复头上，衣饰翡翠之羽。[何案：这显然用作太阳之鸟凤凰的象征。]

郑玄则谓：

皇，杂五彩羽，如凤凰色，持以舞。

《礼记·王制》：

有虞氏皇而祭。

---

①日本是著名的"日出之国"。而朝鲜，据朝鲜史学家解释，他们的国名也有"朝日鲜红之国"的涵义。(见朝鲜外国文出版社《朝鲜》汉文 1980 年版第一章)

②材料引自黑普斯(J.E.Lips)《事物的起源》第 13 章。

郑注：

皇，冕属也。画羽饰焉。

皇舞，又记作“翌舞”。《说文》：

翌，乐舞。以羽自翳其首，以祀星辰也。

《周礼·舞师》郑众注：

“翌舞，蒙羽舞。书或作皇，或为义。”

“以羽帽复头上，衣饰翡翠之羽。”

这里最值得注意的是，皇舞又名“义舞”。案“义”、“仪”字二字古通用。《尚书·益稷》：“凤凰来仪”，“仪”，显然就是皇舞(甲骨文中，祭日及“大火”星称“翌”，翌字亦从羽)。

由上述可知，皇舞的特点是头戴羽冠作舞：之所以用羽冠，可能是象征光芒四射的太阳神。甲骨文“光”字形作如图 28。



图 28

《说文》：

光，明也。从火，在人上。光明义也。

案人头顶火冠，是不可思议的。我推测：“光”，正是皇舞的羽冠头饰，用以象征日光。甲骨文中有皇字，“光”、“皇”近音通用。光，很可能也是“皇”字的同源词和初文。

《楚辞·九歌》“东君”篇：

暾将出兮东方，照吾槛兮扶桑。

扶余马兮安驱？夜皎皎兮既明。

驾龙舟兮乘雷，载云旗兮委蛇。

长太息兮将上，心低徊兮顾怀。

羌声色兮娱人，观者憺兮忘归。

援琴兮交鼓，箫钟兮瑶簴。

鸣号兮吹竽，思灵保兮贤姱。

翾羽飞兮翠曾，展诗兮会舞。

应律兮合节，灵之来兮蔽日。

青云衣兮白霓裳，举长矢兮射天狼。

操余弧兮反沦降，援北斗兮酌桂浆。

撰余辔兮高翔，杳冥冥兮东行。

此篇句首“暾”，指浑沌神——太阳(详后论)，亦即日神“夋”。我以为，《九歌》中的“东君”这首歌正是对于以皇舞迎纳日出这一礼仪的艺术写照。

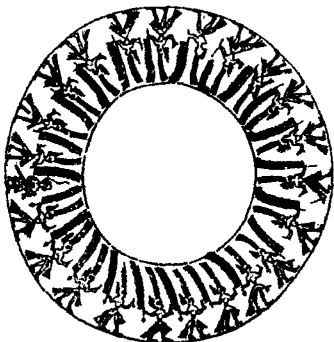


图 29A 西汉·滇族羽舞
(云南晋宁石寨山出土)

特别值得注意的是图 30 所录四川岩画中的图形。我们可以看到，图中多次出现了一种手中持有“十”字，站立于太阳之下的巫师图形。并且出现了近似“戈麦丁”的一个日纹图形。而图右上角那个手执双“十”字，头上有光芒的无足人形，我推测很可能也是一个作为太阳神人格化象征的图案。

除此之外，1979 年发现于连云港将军崖的一处岩画遗迹，也受到学术界的高度重视。近年来已有许多文章，对此处岩画的题材、性质、历史背景和学术价值等问题，进行广泛的探讨(笔者曾于 1983 年夏，到岩画现场实地作过观摩)。据推测，将军崖岩画可能创自龙山文化晚期，距今约 5000～7000 年。

将军崖岩画的题材多种多样，但完全围绕着一个主题——太阳与星宿的崇拜。在岩画中，许多图案都是对太阳与星的摹写(见图 31)。

在将军崖岩画的 A 组中(原编号分为 A、B 二组)，多见一种有光芒的头像，有人认为这正是太阳神的象征：

将军崖这列太阳神岩画，南北排作一列，看去颇如太阳从海面升起的样子，面部采用变态的人面形，是对太阳人格化的表示。在这列太阳神之间，有一个个圆形凹窝，这显然是一个个星座，表示太阳神高居于布满星斗的太空之中。[1]

①见《徐州师院学报》1983 年第 4 期，盖山林文。



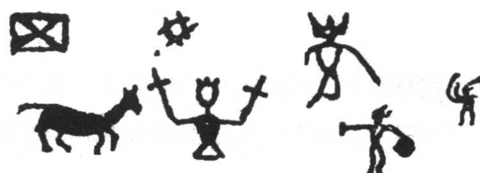
图 29B
广西宁明花山太阳神舞蹈岩画



图 29C
内蒙白岔河太阳神与男女性爱岩画



珙县麻唐坝狮子岩的岩画



珙县麻唐坝猪圈门的岩画



珙县麻唐坝九盏灯的岩画

图 30 岩画中的十字架

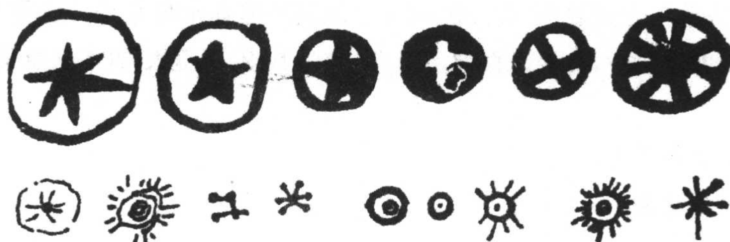


图 31　中国北部地区崖画中太阳的常见图案

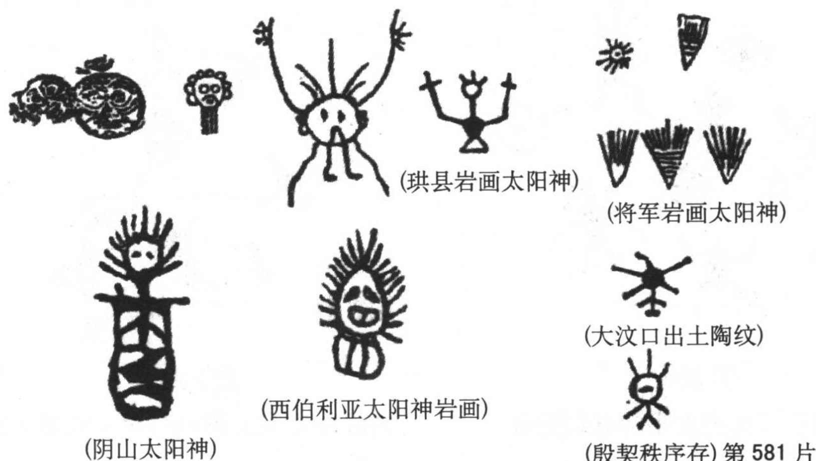


图 32

与此相类似的图案,亦广泛见之于国内外其他地方的山野岩画中(图32):

甲骨学家胡厚宣、陈梦家等曾指出,根据甲骨文的记载,殷人祭祀太阳神具有非常繁复的仪式,分为"宾"、"御"、"又"、"岁"等多种类别,并且使用祭祀最高祖先的规格和祭法。由此可推想,中国上古先民实际上可能曾把自己看作太阳神的子孙。而在汉代人所写的《五经通义》中曾这样说:

天皇之大者曰昊天大帝。

唐代人写的《初学记》中引此文并作注说:

即耀魄宝也,亦曰玉皇大帝,亦曰太一。

这一说法还见于许多古书中。如《帝王世纪》:"天皇大帝名耀魄宝。"《甘公星经》:"天皇大帝名耀魄宝。"那么所谓"耀魄宝"又是什么呢?原来它就是《广雅·释天》中所说的"耀灵",亦即太阳。

《广雅·释天》:"朱明、曜灵、东君,日也。"曜魄宝就是曜灵(或记作巨灵、炬灵),也就是太阳。此与古人称天上诸星为"曜"(耀)同义,"取其照耀有光明也"。[①]这些古代记载都证明,在中国古宗教观念中,日神是百神之王,也就是上帝、玉皇大帝(本来意义的)。《庄子·天运》:

治成德备,监照下土。

天下戴之,此谓上皇。

①纬书(通卦验):"太皋之先与耀合元。"句注。

此所谓“上皇”，正是指日神。《广雅》：“乾、官、元、首、主、上……日、正、君也。”王念孙疏“祭法：王宫祭日也。注：王宫，日坛也。王，君也。日称君。”实际上，上古传说中诸先公先王名号，如：太昊、燧人、烈山、黄帝(光帝)、炎帝、高明、高辛、帝俊、尧、祝融，均与太阳或炎火光明之神有关。

(四)

对于宇宙中光明神(日神、月神、火神及星曜神)之崇拜，乃是人类远古时代，当原始宗教观念初发时期，普遍存在于世界许多民族中的一种引人注目的宗教文化现象。世界上一些文化最古老的民族，都有自己的日神和火神。如印度上古神话中有太阳神阿狄多(Aelitya)、苏利亚(Surya)、火神阿根尼(Agni)，埃及上古神话中有太阳神阿托(Atou)、寿(Shou)[1]，巴比伦上古神话中有太阳神沙马士(Sharnash)、月亮神辛(Sin)，波斯上古神话中有圣火之神阿达(atar)，希腊神话中有太阳神阿波罗、盗火神普罗米修斯，大洋州原始神话中有太阳神夷(yhi)等等。

在印度最古老的婆罗门圣诗《梨俱吠陀》中，以这样的颂诗赞美伟大的太阳之神：

太阳神呵——
你以光明普照众生大地，
辉耀无际太空，
君临一切凡物。
驾着雄伟的七骏之车，
光辉的苏利亚，
你冠戴赫赫的光芒之冕飘洒金丝万缕，
明察一切呵，你宇宙之大神！

在宇宙的一切光明中，太阳无疑享有最尊贵的地位。诗人拜伦说：

最辉煌的太阳呵！在你创造成的神秘被揭示之前，你是唯一的崇拜！你是全能者最早的使者；迦勒底牧羊人站在高高的山顶上，在他们默默祈祷时，内心充满欢乐！你是自然的神明！你是未知者的代表，他选择你做他的影子！你是最重要的星！众星的中心！你使我们的世界地久天长！沐浴在你的光芒里，所有的人都感到心平气和！你是季节之父！气候之王！你是生活于其中的一切一切的帝王！[2]

①埃及太阳神与印度太阳神，都被命以许多不同的圣名。后文将指出，中国上古也存在这种现象。

②拜伦《曼夫里德》，第三场第二景。

毫无疑问，原始人在物质世界里所知的最尊贵、最完善的力量与仁慈的象征，就是作为全能者的太阳。他是宇宙光明的源泉，他赋予大地上所有的生灵以生命、健康、温暖和慰藉，他是整个自然界的君主和统治者。所以宗教学者廷德尔说，太阳是“终极和唯一的力量源泉，其他所有的能无不源于此”。他驾驭大气中所有的蒸汽，把它们引向高空，凝成雨雪。江河奔流入海的机械力，潮汐的涨落，风的威力，树木和植物的生长，动物生命的维持，无不源之于他。他是万物生机的原因，正如其名字“sun”(原始语义为：生殖者——太阳)所意味的那样：他使麦浪滚滚、硕果累累；他使原野郁郁葱葱；他使苍天大地绚丽多彩；他把各种食物给予生物世界的每一种类，保持季节的交替循环。但丁说：

世上没有一种可感知的物体，可以和太阳比美、更有资格做上帝存在的证明，太阳用可见的光首先照亮了自我，尔后又照亮了所有天上的和地上的物体。[①]

神秘主义宗教学家杰克伯·鲍姆在评论“把太阳当作自然生命之核心”时说：

上帝专门拣选太阳做其仁慈的使者，它作为神圣爱心的真正形象，统治着整个可见世界，制服了黑暗世界的猩獗。

神性、神光是所有生命的核心，因而在上帝的启示里，太阳是所有生命的核心。

天父上帝从他内心产生了爱；而太阳便象征着他的心。它是外在的世界，是上帝永恒爱心的象征，它给所有存在物和生物以力量。

这个世界有位特殊的自然神，即太阳。它从上帝之火中，尔后又从上帝之光中，获得了自己的存在。所以太阳能够把力量赋予地球上的各种自然力，各种生物及各种产物。[②]

人类各民族的诗人，他们也总是乐于把最美好的礼赞献给这伟大的光明之神。索塞说：“啊，太阳，我毫不惊奇人们在崇拜中对你鞠躬下跪，倾诉其爱与畏惧混杂在一起的祈祷；因为你像一位神，在你的路上，光芒照耀，充满仁慈，所有的美、所有的生命、所有的欢乐，都从你而来。”“啊，太阳！你是环抱世界的灵魂，你最美好地显示了你的创造者！我能为你歌唱吗？”(汤姆逊《夏天》)“望着升起的太阳：那里是神居住的地方，他把神的光芒送给我们，他把神的温暖送给我们，花草、树木、野兽、人类，都在早晨得到安慰，在中午获得欢乐。”(布莱克《第六个黑夜》)而米尔顿则说：“啊，你充满非凡的光辉，从你身上看到了唯一的权能，只有你是这个新世界的神明。”(《失乐园》Ⅳ，32—36)

在美国印地安人部落的万神殿里，太阳占有显著的位置。这个天体被达科塔人称作“白天的神秘者”，在神话里则经常称作人类之父，他被看作是一位保护人类成长，给人类

---

①《康维托》第115页。

②《Sechs Theos，Punkte》4，13。

以帮助，并倾听其祈祷的神祇。阿尔贡魁(美国最大的印第安部族)语的 Kesuk(太阳)，来自意为“给以生命”的动词；在 Zunian 神话里，则用图像描述了“太阳构成世界的种子材料”。太阳是神性的象征，是“伟大精灵的小屋”，当问到他们是否祈祷它时，人们回答说“不是祈祷太阳，而是祈祷住在里面的天父”。[①]

的确，几乎太阳照耀的每个地方，他都创造出他的敬慕者。历史上的阿卡德人、巴比伦人、阿拉伯人、叙利亚人、迦南人、古印度人、埃及人、波斯人、鞑靼人、蒙古人、拉布兰人、芬兰人、撒摩耶人、斯堪的纳维亚人、阿兹特克人、墨西哥人、印度人、北美印第安人等等——事实上就总体而论，从原始中国到古代秘鲁的整个人类都把他们的真挚热情，崇敬地献给宇宙中这个最宏大的物体，把它作为不可见的伟大精灵的最适宜的代表。由此我们还可以看到，埃及的法老、中国的帝王、印度的国王和秘鲁的印加人，以及其他强大的帝王，都喜欢认为自己的宗主权力来自至高无上的太阳的授命，是代表太阳在地上行使权力的。这些君主把王冠戴在头上，作为权力的象征，而这王冠只不过是原来代表太阳光彩四射的羽冠状头饰的转型而已。例如 Vareno 即至上权威之光，曾置于波斯王的头上。中国的帝王所住的王宫叫“明堂”，并且实行十二月导循异室的轮居制，也是对太阳神的模仿。(译论见肖兵《明堂的秘密，太阳崇拜与轮居制》)

古代埃及人给太阳冠以一个头衔，名之日“neb maat”，意为法定君主和宇宙秩序之王。下面这首诗是他们献给太阳的：

> 万物皆由你创造，你凭意志创造了大地；原先只有你，而后有了人、飞禽和走兽，每个在地面生活的都要靠脚行走，每个在空中生活的都要靠翅膀飞行，从塞利亚到库什的山山岭岭，以及埃及的大平原，你使万物各居其位，你使万物萌生，你使万物有其依附，你使万物有其时光的短长。
>
> (比锐特《埃及史》II，215)

在古代波斯人中，“Mihr”(太阳)被称为可爱的和仁慈的，因为他珍爱和滋养了整个世界，好像在用他的爱拥抱着世界。后来这种观念在密琐拉教(明教)中得到进一步扩展(这种神秘的崇拜“明王”教，在唐代以后再度传人中国，影响了元末的农民起义运动，并最终建立了一个“明”帝国)。

在古代埃及，对太阳神“拉”及其崇拜者的对应关系，可追溯到将太阳拟人化为相似于自己的事物这种自然的结果。双方在生、死及复活方面的经历，都被看作完全一致的。

一当埃及人开始思索，他们立刻就觉察到太阳的经历和人的经历有极明显的相似之处。人也有自己的黎明和夕落。

---

①D·G·布雷顿《新世界的神话》，第 3 版，第 163—164 页。

人从最早的幼年微光开始，逐渐长大，达到力量和智慧的顶点；随后走上下坡路，像壮观的落日，死后则深埋大地之中，结束了自己的生涯。在埃及，太阳每晚落到利比亚山脉后面；在那里他穿过阿蒙神的地下王国，走过在第二天拂晓前必须走完的路程。所以埃及人的坟墓置于尼罗河的左岸——即这个国家的西部。所有已知的金字塔也都建在西部，在那里我们可以找到一切比较重要的“死亡城”，有孟斐斯人的公共墓地，还有阿比多人和斯比人的公共墓地。“到西方，到西方！”参加送葬的人们哭喊着。每天早上人们都看到太阳升起来，像以往的清晨一样年青和炽热，那么，人们为何不能在完成阴间的旅程，战胜阿蒙神的恐怖之后，摆脱坟墓的黑暗而重见光明呢！每个早晨都有新的征兆复活这种不死的希望，于是埃及人形成一种类推，并以此设置自己的坟墓。它们位于国家的西部，接近日落的地方，但坟墓的门却朝向东方，以便它的居住者有一天重见光明。在孟斐斯人的墓地里，几乎每座坟墓都朝向东方，就是一块独立的石碑，也无一不是面东而立。……因此，在死者居住的阴暗深渊里，死者得以将眼睛转向天空的确定方位，在此方位上，生命之火每日重新点燃，由此可以等待光明驱散黑暗，把他们从长眠中唤醒。①

联系到新疆及中亚细亚考古中发现的那些与太阳神有关的墓地，我们似可从古埃及找到这种信仰的渊源。

有一切理由令人相信，人类关于复活、来世生活、不朽的最初希望，通过太阳的戏剧性事件的不同说法而表达出来，这或许还可以从东方(East)和复活节(EaSter)这两个字及其具体化概念间的、内在而非表面的联系得到说明。

有一位哲学家曾问道：

难道日出不是最先令人惊奇的事吗？难道日出不是全部思想、全部哲学的最初起点吗？难道这不是对人最早的启示，从而成为所有思想、所有宗教的最初起点吗？

尼采说：“金太阳像(所有自然物的)君王”，“它使自己无论何时何地都要独享人类的崇拜和宗教虔敬。既然如此，没有一个创造物可以完全和太阳相比，这个光辉灿烂的球体成为上帝的令人满意的象征，在它的美丽、仁慈及卓绝无比的力量中，我们先验地假设、然而又极其可能的事实只能是：太阳在所有用眼可看到、用思维可理解、用内心可感受其影响的各民族的神话里，以这种形式或那种形式扮演着引人注目的角色。”

在原始宗教中，与太阳神崇拜有密切关联的另一种光明神崇拜，是火神崇拜。在原始婆罗门教中，火神阿根尼是一位双头上四臂的巨神。他的双头分别象征着圣火与凡火，四

① 贝罗特—齐比兹《古埃及艺术》第1卷，第156—157页。

只手分别握持着斧头、火把，象征风的扇子和象征祭祀的勺子。应当指出的是，这一形象具有远较其宗教神秘性更深刻的人类文明象征意义——如果圣火象征着自然(雷电)和神力，那么人工火的取得，这意味着人类对于自然和神所取得的第一次伟大胜利。从此，斧斤凿破鸿蒙，火炬点燃光明。因此《梨俱吠陀》中这样赞美这位火神说：

光明之神——
诸神圣之祭司及向导阿根尼，
已醒来召唤黎明。
他被虔诚之手燃起，
将光芒凿破黑暗之门。
……
他虽是新生者，
但却已是大地之主。
他无所不能，带来了生命与力量。
除了他，还有谁能为我们所祭奉？
一切发生与死灭不过都是他的幻影，
……
傲视一切，天上地下，众神之神呵，唯他独尊！

(《梨俱吠陀·第一卷》)①

这首献诗与其说是献给火神的，倒不如说同时也是献给太阳神的。印度原始婆罗门教中对于日神与火神这种天真而真诚的信仰，可以认为相当典型地反映了人类先民所创造的原始文化的某些共有特征。因为在这种光明崇拜中，已包含了两个对于后世科学与文化影响异常深远的信息。(1)太阳崇拜是占星术的起源。古代占星术中蕴育着原始天文学、历法学和数学的萌芽。(2)而在火祭坛腾起的熊熊圣火之光中，更预示了人类未来的全部文明。以充满原始和野蛮色彩的火文化为先导，继之而来的是陶、青铜和黑铁的时代。在这个意义上我们的确可以说，光明崇拜的产生，实际上意味着人类对于太阳和火这两种伟大事物的发现。因此这两种事物成为原始人民所普遍崇拜的宇宙中心神，原是毫不足怪的。

但是以往研究中国原始宗教神话之历史研究者，却往往忽视了光明崇拜对中国上古宗教神话哲学的意义。有的研究者根据中国神话中后羿射日的故事，甚至得到吾国先民无有太阳崇拜观念的断定②。乍看起来，也似乎如此，既然太阳可以射落，那么又何有崇拜

①以上译文转引自《The Civilizations of the east，India》第一章，Rene' Groussef 著。
②郭沫若《甲骨文字研究》"释干支"。

可言？然而神话的研究，首先要鉴别材料之真伪；继则要考订神话系统发生之先后；最后还应审定创造神话之人种与民族。若经此种审查，即可以发现，关于后羿射日的神话，其见诸文献较晚(在晚周秦汉之际)。对此神话的合理解释，与其说能证明吾华夏先民无有太阳神之观念(实际上此神话中十日本身，就证明太阳神格观念的存在)，毋宁说倒隐约地透露了两个信息：(1) 太阳神族与非太阳神族的斗争；(2) 在夏商之际曾发生过一次历法的改革。(详后论)

由于囿于“中国无有光明神崇拜”这种旧观念的成见，存在于中国石器文化发现中(仰韶、大汶口等)以及存在于夏商周典籍史料中的大量材料便不能得到合理的鉴定和认识。例如，以太阳神与火神为中心的光明崇拜，不仅构成华夏先民上古图腾宗教的基础观念，而且也是对于后世文化影响至为深远的中国固有哲学——阴阳五行学说之出发点。关于阴阳五行学说之起源，三十年代梁启超曾创说认为源自晚周战国之际。梁氏列举春秋前典籍中阴、阳字的诸种用法，证明二字初皆为自然现象之表述，而不具有抽象本体论的意义，五行学说亦然。实则这种观点是知其一而未知其二。例如，梁氏显然未曾注意到，渊源极其古老的干支学说(在殷虚的甲骨中已发现完整的干支表)，这种以十个天干字纪日——象征阳，以十二个地支字纪月、纪岁——象征阴的二元宇宙观念，正是阴阳学说之滥觞。这里还应当指出，中国上古时代几乎一切宗教、哲学、科学以至政治、伦理观念，多数都与天文历法和占星学有关。作为一种系统的宇宙本体论，阴、阳五行学说确乎形成于晚周秦汉之际。但其基本观念，即早就孕育在中国上古光明崇拜观念的母腹之中了。那么，这种崇拜究竟流行到一种什么程度？它对于古华夏文化的形成和发展具有怎样的影响和作用？它后来是怎样消失，以至淹灭于周秦以后的多神文化中的？在华夏古典籍和神话、民俗中，是否尚保留了关于太阳崇拜的记载和遗迹？这一系列问题，关系到对华夏民族远古文明的认识和理解是否深入，但至今仍未引起学术界的重视。笔者不自揣浅陋，搜拣陈编，爬罗剔抉，搜集了一些材料，写成此书。目的是从文献和考古两个方面，系统地探讨一下华夏民族远古以太阳神为中心的诸神起源问题。

第一章　太阳神与远古华夏民族

我们首先来研究太阳神在中国神话和古史传说中的诸种变相。

在古书中，有一奇特之女名握登，据传说其人是尧、舜之母氏。此名来历，旧皆不解。案《诗风·终南》："颜如渥丹"，注谓"渥丹即太阳"。"渥丹"音转即握登。这可以看作古代华夏族以太阳为图腾的一个确切证据。

中国神话中的太阳神，为学者所熟知的名字叫"羲和"。羲和的演化故事，可以说是中国古神话中一个最复杂，但也最重要的故事。让我们先从"伏羲"谈起。

在中国历史上，伏羲是一位非常神秘的人物，又是一位非常重要的人物。《汉书·古今人表》称伏羲为"上上圣人"，列居古今一切人物之首，可见其在古人心目中地位之高。而在传说中，伏羲又具有一种人首蛇身的异相。关于伏羲，其名号至多。但基本可划分为如下两个类型：

Ⅰ.伏羲型。又写作伏牺、伏戏、赫胥、包羲、庖羲、宓羲、虙牺、羲皇等。

Ⅱ.大昊型。又写作太昊、泰昊、大(太)皞，大(太)皞、大皓等。

伏羲的真相究竟是什么?皇甫谧《帝王世纪》中有这样一段话：

大昊帝包牺氏，……继天而生，首德于木，为百王先。帝出于震，未有所因，故位在东方。主春，象日之明，是称太昊。

张舜徽《郑学丛书·演释名》曾指出：《易经》中的"帝出于震"一名，帝指太阳。震，当训作晨。所以"帝出于震"，就是日出于晨。张舜徽详说如下：

"帝"字的本义，在西汉学者们尚能认识清楚；到了东汉，便很含糊，从许慎、郑玄一班人的书里，可以看出。至于汉以后解说"易经"的人，乃至王弼，尚能言不离宗，那恐怕都是沿用西汉经师的旧义了。所以"帝"之字源为"日"，在故训上也是讲得通的。再拿声韵来说，"娘"、"日"二字，古读都归并到"泥"母，早已成为定论。"日"字古读当为舌头，和"帝"音本近。今日南人小孩学语，尚时时读日为舌头音，和"帝"音相似，便是一个实证。

"帝"为"日"的别名，在古书里可以找到很多的证明。易经上说："帝出乎震。"注家都道："震，东方也。"这不很明显地指出了它的本意吗！"益卦六二"："王用享于帝。"王弼注云："帝者，生物之主，兴益之宗。"那么，更非日不能有这威力。大约古人对这点都已明确，因此引申起来，便用为统治者至高无上的尊称。这显然揭示了奴隶制社会的思想意识：平

日拿统治者比之如日，便有“天无二日民无二王”的话；怨恨到统治阶级的严重剥削，而希望其早死，便有“时日曷丧”的诅咒。其实在当时如用本义，即写作帝字也无不可，徒以日字写来简单，便习用而不改。犹之今人每喜用“天”、“日”二字连称，古人便拿“天”、“帝”二字对举。《诗经》“君子偕老”篇：“胡然而天也！胡然而帝也！”旧注都不甚明了。毛传说：“尊之如天，审谛如帝。”后来许慎作《说文解字》，便根据这个定义解释“帝”字说“谛也”，而没有说明其所以然。我们详细玩味毛传的意思，实精简而明确。天地间只有太阳是最显明审谛的东西，毛公作传时，实在已经以“日”训“帝”。到了郑玄作笺的时候，硬说：“帝，五帝也。”便附会到后起之义了。

（张舜徽《释帝字受义的根源答友人问》）

张先生的说法认为，帝、日二字是同源字。其说甚确。上古称“帝”者与日神崇拜有关，这一点是无疑问的。

“太昊”，导言中已经说过，是太阳神之名。所以在《帝王世纪》的这段话里，正透露了伏羲——太昊与太阳神的关系。但是，汉儒对伏羲一名的解释却颇不同。他们说：

取牺牲以供庖厨，食天下，故号曰庖牺氏。①

伏，服也，戏，化也。②

下伏而化之。③

也就是说：

(1)庖牺就是庖厨肉食。

(2)伏戏就是驯化走兽。

实际上，这两种说法都不合伏羲名号的真义，而出自后人望文生义的杜撰。

治上古音者知道，上古音中 fú—buó 二音本来相通，但后来却分化为两音。这是伏羲的名号分化为伏与包两大系统的原因所在。伏羲名号中的“伏”与“包”，之所以可写成许多形体，就是因为它们均无实义，而纯是表音之字。而以音求之，我认为伏与包都是“溥”字的同音通假字(此字可读 fu，亦可读 buo)④。《说文》：“溥，大也”“丕，大也。”丕，溥音通。溥、博、薄、礴诸从“尃”之字皆有广大之义。溥就是伟大。而所谓伏羲或包羲，其实就是“伟大的羲”。⑤

---

①《礼记·月令疏》引《帝王世纪》。

②《易系辞传释义》引孟京说。

③《白虎通义·号篇》。

④清代学者钱大昕曾证明，古无轻唇音。就是说“非、敷、奉、微一类音”，在上音系中均属于“帮、滂、并、明等音纽”。(参看王力《汉语音韵学》)薄从溥(fu)声，而今读 buó，即是证明。

⑤明陈茅《毛诗古音考》：服，音逼。(徐蒇曰：“服，见于诗者见十有六，皆当为蒲北切。”)

那么，“羲”的意义又是什么？昔人解释此字所以多人缪说，是因为不知道“羲”之古音与今音也大不相同。凡今音xi者，先秦古音均读作双音节的Xi–e。[①]若连续即成为“xie”[②]，亦即“羲俄”或“些”。王念孙《广雅疏证》：“牺，古读如娑(suō)。”。牺亦或读为“xiān”。(古音歌寒通转，《周礼春官》司尊彝注：献读为牺。又洗音从先，此先——洗古音通转人今例。)

弄清了这一关键问题，我们立刻可以知道这位伟大的羲——这位曾与女娲相并列，而被古人尊奉为人类始祖的神秘人物，其真实面目究竟是什么了。

原来，这位伟大的羲，或者更确切地按古音应读作“伟大的羲俄”的人物，不是别人，正是在先秦典籍中那位赫赫有名的太阳神——“羲和”。[③]由此可知他与《尚书·尧典》中那位其名曰“析”的春天之神以及甲骨文中那位东方之神“析”，也正是同一个人。[④]

伏羲的第二型名号即太昊。昊，汉代《纬书》释作天帝之名(昊天上帝)，《说文》及《尔雅》释作春神或夏神之名[⑤]。春神名“析”，即羲。所以大羲(即伏羲)当然也可以称大昊(大、太二字古通用)。丁山《中国古代宗教神话考》指出：太昊之昊无定字，可写作：皓、皞、皡、颢、浩，而凡此诸字皆有光明盛大之义。“大昊者，大明也。”

丁淮汾《俚语证古》卷一说：“太阳，大明也。”太昊又可写成“帝喾”[⑥]。帝喾，又名“帝夋”[⑦]。帝夋，正是中国神话中太阳神的另一系名称(说见后文)。凡此皆可确证，上古时代人们所崇拜的神明：伏羲——太昊，其实是太阳神。

1942年，长沙战国楚墓中出土一件缯帛书。书中记载，有一位古帝颛顼，命帝夋运行日月。据《大戴礼·五帝德》，颛项是黄帝的后裔，又是夏禹的祖父，大鲧的父亲，因此是夏族的祖先。[⑧]颛项之名旧无释，许多人认为不可解。今案，“颛”通“耑”，具有元首的意义。而

---

①王念孙《读书杂志》：“古音俄、羲同声。”《广雅．释诂》：“俄，古邪字。”据此可知，羲(古与羲同意相假)、俄、邪三字古音相通。宋刘家立《淮南集证》：“《周官注》云：仪羲二字，古音皆俄。而洪丞相适尝引诗‘实维我仪’，协‘在彼中阿’，‘乐且有仪，，亦协‘中阿’。杨雄《太玄》亦以‘各遵其仪’协‘不偏不颇’，而汉碑‘蓼我’皆书作‘梦我’，然后自信蠕娥即常仪明矣！”说甚确。

②由此可以解决一个谜，《楚辞》中《招魂》句末，叹词用“些”字，而不与其他篇同用兮字，实则“些”就是“兮”即“xie”的合音。

③《楚辞》王逸注：“羲和，日神。”

④杨树达谓：“东方曰析者，此殆谓草木甲坼之事也。不确！“析”就是“昕”(《说文》：“昕，旦明也，日将出也，从日，斤声，读若析”)的假借字。若书作曦、晞、晳。《山海经·大荒经》中所记的四方神名，与出土甲骨文略有不同。其中的东方神名：“东方曰析”，亦即析。

⑤上古四季观念与今不同，或以春夏为一季，故春夏神不相分。

⑥童书业《春秋左传研究》第3页。

⑦“帝喾生而神异，自言其名曰夋。”(《初学记》九引《帝王世纪》)。

⑧“颛项产鲧，鲧产文命，是为禹。”(《帝系》)“颛项，黄帝之孙，曰高阳。”(《大戴礼·五帝德》)“黄帝妻雷祖，生昌意……生韩流……生帝颛顼。”(《海内经》)。

项以音求之，通于须、需。须、需古可通用。而需就是儒的本名，在古代乃是主持礼乐的大祭师。《国语·楚语》记颛顼曾“绝地天通，”发动了上古史上一次意义重大的宗教改革：

及少昊之衰也，九黎乱德。民神要糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质民匮于祀而不知其福。……颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。

由此可见，释颛顼作耑需——亦即首席大祭师，是典有明证的(至今楚地称巫师为“端公”[①])。

由此可见，颛顼实际上是一位祭师，主管对太阳神的祭祀，并观测日月的运行[②]，正因为如此，颛顼又有号称作“高阳氏”[③]

在这里有非常值得注意的一点。据《左传》及《帝王世纪》等许多古代典籍的记载，都说伏羲与龙有密切关系：

“太昊氏以龙纪。”(《左传》)“庖牺氏蛇身人首。”(《帝王世纪》)“蛇身之神，即羲皇也。”(《拾遗记》)

这里特别应当指出“蛇”在上古汉语中，并不专指今日人们所言之蛇。事实上，蜥蜴、鳄鱼等爬行动物，在古代均可称蛇。先秦古谚：

为虺弗摧，为蛇奈何？

汉儒注：“虺，虺蜴。蛇，巨蛇。”案“虺蜴”即蜥蜴，“巨蛇”即鳄鱼。这个谚语的意思是：当它只是小小蜥蜴时不予消灭，等它长成巨大的鳄鱼时就将无可奈何！蜥蜴亦名龙子，与鳄鱼幼仔极为相像，故古人有此说。

实际上，古书中关于伏羲、女祸“人首蛇身”的说法，本义都是指蜥蜴、鳄鱼这两种“四脚蛇”。我们看汉代墓中出土的多种伏羲、女祸图(图 33)，就完全可以明了这一点(只是在晚期汉画及隋唐画中，才出现无脚蛇尾的二神形相)。在汉代的砖画中(图 34A、34B)，伏羲的形状是人首龙身，而《山海经》记颛顼的父亲韩流之相：“人而豕喙，麟身曲股，豚止(趾)。”这又是一种猪首龙的形相。1971 年发现于内蒙三里他拉村的新石器晚期玉龙，其形也是猪首曲股。[④]内蒙地区，是中国旧石器和新石器文化的主要分布地之一。据典籍记载，颛顼一族原是分布于中国北方的一个部族。[⑤]因此，这两者的契合恐怕不是偶然的。

---

①《大戴礼·五帝德》记颛顼：“洪渊以有谋，疏通而知事，养财以任地，履时以象天。依鬼神以制义，治气以教民，洁诚以祭祀，乘龙而至四海。”

②见《楚帛书》。

③《莽辞》千浼注：“高阳，是为帝颛顼。”并见《帝系》。

④见《文物》1984 年第 6 期。王充说：“世俗画蛇之象，马首蛇尾。由此言之，马蛇之类也。”但在古代图案中，马首、猪首常不易区分。

⑤《尔雅·释天》：“颛顼之虚，虚也。北陆，虚也。”郭注：“虚之正北，北方色黑……颛瑞，水德，位在北方。”



图 33　汉刻石伏羲女祸







图 34A　汉砖画，日神与月神





图 34B　汉画中的蜥蜴——鳄鱼神

问题还不止于此。

前面，我们谈过太皓别体作帝喾。帝喾别名“帝夋”。而帝夋，则是上古太阳神名号的又一个系统。

夋是什么人？据长沙出土楚帛书上说：

“日月夋生。”

“帝夋乃为日月之行。”

也就是说：夋创造了太阳和月亮，并且安排了太阳和月亮的周行。

在《山海经》的神话系统中，也记载着有一位大神名叫“俊”，是女性的日神羲和与月神常仪的丈夫，是太阳和月亮的生身父亲：

“羲和者，帝俊之妻，生十日。”（《大荒南经》）

“帝俊妻常仪生月，十有二。”（《大荒西经》）

夋、俊同音相假，是同一个名字的别写。在这里，夋俊不仅是太阳神，而且是月亮神；不仅是太阳和月亮之神，实际上也是周天之神即上帝。太阳神转变成了上帝。但另一方面，在古史传说中，夋又似乎是人，是商族的祖先。王国维说，甲骨文中的这几个字，均是夋字。以之对比楚帛书中的夋字，可以看到后者确为前者的简化。王国维指出，卜辞中常称夋为高祖，他是殷商高祖中地位最显赫者。[①]太阳古名浑敦，《楚辞》《九歌》中又说作“暾”。暾、夋叠韵相通。《淮南子》高诱注说：“日子有踆(蹲)鸟。”踆鸟即暾鸟也。

甲骨文中的史料表明，殷商是一个崇拜太阳神的部族(他们每天早和晚都要以歌舞和祭祀迎送日出和日落)，所以以太阳神夋为始祖神是毫不奇怪的。

又据晋朝人郭璞说，舜就是俊。[②]而虞舜却似乎是夏朝之前一位古帝。《史记·五帝纪》中说：“虞舜者，名曰重华。”重、申二字古可通用。[③]而申即神之本字，故重华可训作“申华”即“神华”。华有光义，则“神华”可认为还是太阳的别名(可能就是《山海经》中所说的“神红光”)。如果帝舜在历史上确有其人的话，那么他就是一位以太阳神给自己命名的人。而他的妻子名娥，又恰恰是用了月神的名字。

综合以上的考证已可以使我们得出这样一个结论：

上古时代的中国曾广为流行对太阳神的崇拜。这些崇拜太阳神的部落也许来源于同一个祖系，也许并非来源于同一个祖系，但他们都把太阳神看作自身的始祖神，并且

---

① 《王国维遗书》第一册《卜辞所见先公先王考》。

② 《山海经·大荒东经》注。

③ 《皋陶谟》：“天其申命用休”，《史记·夏本纪》作：“重命用休。”又郭沫若说：“申字在古有直用为神者”，如《克鼎》之“显孝于申”。(《甲骨文字研究》，“释支干”)。



图 35　甲骨文和楚帛书中的“夋”的不同写法

其酋长常有以太阳神为自己命名的风俗。这些部落后来可能主要分化为两大系统。在北方的一系(颛顼族)称太阳神为羲(伏羲),以龙为太阳神的象征。这一系可能就是夏人的先祖。在东方的一族(帝喾族),称太阳神为“夋”,以凤鸟为太阳神的象征。这一系是商人的先祖(其后裔中可能有一枝南下,进入江汉平原,又成为楚王族的先祖[①])。

颛顼号高阳氏,属于太昊族,而帝喾号高辛氏,属于少昊族。[②]少昊与太昊的称谓,表明两族既有亲缘关系,但同时又暗示了某种等级性的差别。(详见后论)

如果上论不误,那么我们也就可以解释作为中华民族母族之一的远古华族,其族名之所以称“华”的原因了。我推测华字是暭”字的省文。[③]《说文》:“暭,日光也。“晔”与“晃”虽然今音不同(与作火光讲的“烨”音相乱),但以形与义论之,古时可能为同源字。所谓“华族”,就是崇拜太阳和光明的民族。而日华之华,可能就是华夏民族得名的由来。

---

①屈原《离骚》:“帝高阳之苗裔兮。”王逸以颛顼为高阳,说实迂。高阳即太昊,即太阳神。楚王族三姓——昭,景,屈。昭,《说文》:日光也。景,光也。屈疑即朏之讹形。而日初之光称朏。(“爰始将行,是谓朏明”,《淮南·天文训》。)由此可见,楚王族姓皆以日光为姓。

②帝喾生契(《帝系》),《世本》说:“少昊名契。”(《路史》注引)契是殷商人的先祖。

③暭今音与烨(火光)相窜乱。其古音读忽,与“晃”、“黄”、“皇”诸字音义相通。

第二章 一神三身的黄帝

以上的考证如能成立，那么我们也就可以解开中国神话和上古史中疑难已久的一系列问题了。

首先是黄帝的问题。

在中国古史系统中，黄帝的地位可与伏羲相比侔。他是创造宇宙天人之神。在《史记》中，他被太史公作为中国成文史中的第一位帝王。古代许多典籍中，亦记载了关于黄帝及其名臣观象制器的传说。中国文化的许多发明都被归之于黄帝。但这里最可注意者，是黄帝的事迹往往与伏牺的事迹相重合。

在下引被古人归于黄帝的各种创造发明中，可以看到与伏羲事迹的明显重合。另一方面，黄帝在传说中也有双重身分：既是天神，又是人王。作为上帝的黄帝，亦就是秦汉典籍中多次出现的"黄神"、"黄宗"、"黄灵"：[1]

黄帝，古天神也。始造人之时，化生阴阳。

（《淮南子·说林》高诱注）

昔者黄帝会鬼神于泰山之上，驾象车而六蛟龙……蚩尤居前，风师边扫，雨师洒道。虎狼在前，鬼神在后。腾蛇伏地，凤凰复上，乃合鬼神，作为清角。

（《韩非子·十过》）

《帛书十六经》"主命"："昔者黄宗质始好信，作自为象。方四面，傅一心。[2]四达自中，前参后参。左参右参。践位履参，是以能为天下宗。君受命于天，定位于地，成名于人。唯余一人乃配天，乃立王、三公，立国置君、三卿。数日历月计岁，以当日月之行。吾类天大明。"《尸子》子贡曰："古者黄帝四面，信乎？"《吕氏春秋》："故皇帝立(位)四面。"《淮南览冥》："黄帝治天下而力牧、太山稽辅之。以治日月之行，律治阴阳之气，节四时之度，正律历之数。"此所描绘黄帝，均为日神。"力牧"，即嫘母，"太山稽"即泰山姬(碧霞元君)。

---

①马王堆出土帛书《十六经》称黄帝为"黄宗"。《汉书·郊祀志》黄帝称"黄灵"。

②日字古形作⊟，正像"方四面，傅一心"。

	皇帝服牛乘马。(《易传·系辞》)	伏戏服牛乘马。(《太平环宇记》卷42引《帝王世纪》)
	黄帝取牺牲以充庖厨。(《太平御览》卷78引《帝王世纪》)	包羲取牺牲供庖厨。以炮以烙。(《帝王世纪》)
	黄帝使羲和作占日,常仪作占月。(《史记·历书索隐》)	伏栖仰则观象于天,俯则观法于地。(《易·系辞》)
	使岐伯尝味草木典主医病经方本草素问之书。(《水经注》卷22引《帝王世纪》)	尝味百药而制针灸,明百病之理。(《太平御览》卷721引《帝王世纪》)
	使伶伦作津吕。(同上)	伏羲始作琴瑟。(《楚辞·大招》注)
	使大桡作甲子,隶首作算数。(《史记》)	伏牺作九九之数。(《管子》)
	使沮涌颉苍作书。(《广韵》)	作八卦以通神明之德,以类物之情。(《易·系辞》)
	人首蛇身,尾交首上。黄龙体。(《天官书》注)	人首蛇身,尾交首上。(《帝王世纪》)

黄帝在《尚书》、《吕氏春秋》及《庄子》书中又记作“皇帝”。[①]黄、皇二字古代通用。而所谓黄帝或皇帝,其本义正是太阳神。

黄,《说文》指出其字从古文“光”字,也读作光声。实际上黄、光不仅古音相同,而且都有光的语义。《风俗通》说:“黄,光也。”《释名》说:“黄,晃(日光)也。犹晃晃像日光色也。”日光本色即黄色。所以古天文学中,日行之道,称作“黄道”。皇帝之袍,不用红,而用黄。封建时代,以黄和杏黄作为五色中最尊贵的颜色,其俗应皆本于此也。

《易传》说:“日煌煌似黄。”凡此皆可证,黄、晃、皇、煌、光在古代音同义通,可以互用。所以,黄帝可释作“光帝”。所谓黄帝、皇帝,其本义就是光明之神。《风俗通义·皇霸五帝》:“黄者,光也,厚也。中和之色。施得四季,与天同功。”黄帝名轩辕。《淮南子·本经训》:“玄元至砀而运照。”“玄元”即轩辕,亦即元神。“砀”通“阳”。《楚帛书》:“王正乃明,元神是享。”元神,又作圆神、浑沦神——都是指太阳。帝为神之最古称谓,而神却是后起之字。甲

① 《尚书·吕刑》:“皇帝遏绝苗民。”清人崔适及近人童书业皆认为皇帝指黄帝。

骨文中只有帝而无神字。神字篆体作"𣅈",见《集韵》。神字从旦。而《礼记·郊特牲》:"所以交于旦明。"郑注:"旦当为神。"由此可见,神名的由来也与太阳有关。黄帝是太阳神,所以黄帝别号"云阳真人"(《道藏》)。《汉书·郊祀志》注:"云阳,黄帝。"黄帝是太阳神,伏羲也是太阳神,所以黄帝和伏羲(即曦皇)实际上是同一人。由此也就可以解释他们二人的事迹为什么有那样多的重合。另一方面,马王堆帛书《十六经》中黄帝别名高阳,此也可证明,黄帝实际就是太阳神[①]。在传说中,黄帝具有人面蛇身的形象[②],以龙为象征[③]。而前面已指出,人面蛇身和龙形也正是伏牺的形象。

《帝王世纪》中说:

大昊帝包牺氏……一号皇雄氏。[④]

一号黄熊氏。[⑤]

而黄帝的称号却是"有熊氏"。很明显,这是黄帝——伏羲乃同一人的又一证据("黄熊氏"与"皇熊氏"实际正是黄帝"有熊氏"的异称)。另一方面,昊、黄乃双声音转。太昊又称太皇(泰皇)或泰帝。而黄帝别称皇天上帝。这也表明太昊——伏牺与黄帝是同一神。

问题还不止于此。由《山海经》中可以看出,黄帝世系与同书所记的帝俊世系又互相重合。[⑥]由此又可推知,太阳神黄帝与太阳神帝俊也应是同一的。

此外,《史记》记黄帝有臣名叫"风后"、"巫咸"、"巧叁"、"力牧"。风后就是风鸟。[⑦]巫咸简称咸。力牧在古书中又记作"力墨",或讹作"力黑"[⑧]《吕氏春秋·古乐篇》中记帝喾有臣名叫天翟(风鸟)、咸、墨及有倕,正与黄帝四臣相合。帝喾即帝俊。由此可见太阳神帝俊与

---

①释者或从王逸说,以为高阳是颛顼,而同篇中,黄帝与其孙(颛顼)交替出现,于理不通。所以黄帝与高阳应是同一人。

②见《山海经·海外西经》:"轩辕之国……人面蛇身,尾交首上。"轩辕,黄帝之号。

③"中央土也,其帝黄帝,……其兽黄龙。"(《淮南子·天文训》)"轩辕(黄帝名)黄龙体。"(《史记·天官书》)。

④《易系辞·下》正义引。

⑤《礼记·月令》正义引。

⑥"帝俊生禺号。"(《海内经》)"黄帝生禺虢。"(《大荒东经》)"禺号子食谷北海之渚,中有神……名曰禺强。"(《海外北经》)"禺虢生禺京,禺京处北海。"(《大荒东经》)朱起风说:"虢乃号之讹。"(《辞通》)郭璞注:"禺京即禺强也。"(《大荒东经》)。

⑦黄帝和帝夋的关系,还可以从黄帝与凤凰的关系中看出:"黄帝服斋于中宫,坐于玄扈,洛上乃有大鸟,鸡头燕喙,龟颈龙形,鳞翼鱼尾,其状如鹤,体备五色,三字成文,首文曰顺德,背文曰信义……必自歌舞,音如箫笙。"这正是《说文》及《韩诗外传》中所描绘的凤凰形象。见《初学记》卷三十引《帝王纪》。

⑧马王堆帛书《十六经》记黄帝臣力牧作力墨。敦煌汉简中记作力墨。

黄帝也应是同一神的异名。因此，中国古代神话中的伏羲——太昊——高阳——帝俊——帝喾——黄帝，实际上都是同一个神即太阳神的变名。所以汉代纬书《通封验》说："太皇之先与耀合元。"这就是说，最早的天神(太皇)与太阳(耀)具有同一来源。

在上述名号中，高阳是太阳神，但他又是夏人祖先颛顼的神号。而古人认为颛顼是黄帝的子孙。太阳神帝俊、帝喾则被认为是殷商人的祖神。战国铜器《陈侯因资镈》铭文中有"高祖黄帝"之称。这实际上表明了，在上古时代，作为太阳神之人格化的黄帝和伏羲，乃是组成华夏民族的各古代部族所共同追认的始祖神。

据《世本》说："黄帝使羲和占日，常仪占月。"[①]《史记》及《帝王世纪》均记黄帝有位叫"常先"的大臣，他是什么人，旧不得其解。如果注意到"先"也是羲——仪(古音俄)的合音，那么也就不难知道，常先就是常羲和常仪的合称。但这里最值得注意的是，太阳神羲和与月亮神常仪，在这里变成了黄帝的两个属臣。也就是说，作为太阳神的黄帝一分为三，分别变成了：太上神黄帝——日神羲——月神常仪。

这里应当指出，在山东出土汉代砖画中，曾有一幅图像描绘了一组三位一体的伏羲女娲和黄帝。黄帝居中；伏羲头上有一只乌鸦，显然象征太阳，手中执规；女娲头上有一只兔，显然象征月亮，手中执矩(图 36)。他们的下方还绘有西王母、虎神和捣药的玉兔。这幅罕见的图像，清楚地显示了中国古代以黄帝为中心的三位一体神观念。在这个意义上，我



图 36

①《史记·天官》索隐引。

们可以重新认识《老子》书中所说:“一生二,二生三,三生万物。”案“一”即太一,“二”即阴、阳.“三”即阴、阳汇(参)合。这种三位一体的理论,不仅是一种宗教观念,而且是一种宇宙观念。

但在较晚近的传说中,神话被作了历史化。作为宇宙至上神和原始太阳神的黄帝,演变成为古帝王的名号。而常羲与常仪,也由太阳神和月亮神,分别转变成人间主掌天文历法的两种职官之名了。

据《山海经》说,黄帝——帝俊——娥皇(常仪)的国度,又称作“三身之国”。[①]这是不是正反映了黄帝由一神向三神的分化呢?

尤为值得注意的是,三位一体神的观念,在人类早期文化和宗教思想中,是一个相当

中国	天神　人神　黄帝	日神—常羲	月神—常仪
巴比伦	天神 Anu	地神 Bel	死神 Ea
埃及	日神 Osiris	月神 Jsis	死神 Aoros
印度 (I) (Ⅱ)	梵天、大创造神 Brahma 因陀罗 lndra	守护神 Vishnu 日神 Sueya	破坏神 Siva 火神 Agrni
希腊 (I) (Ⅱ)	天神 Zous Zous 众神王宙斯	海神 Poseidon Athene(雅典娜)	冥神 Haoles Apollo(太阳神—阿波罗)
罗马	Jupiter (神王丘庇特)	Juno (天后)	Minerv8 (智慧神)
基督教	圣父	圣子	圣灵

① 《海内经》:“帝俊生三身。”《大荒南经》:“有人三身,帝俊妻娥皇,生此三身之国。”《海内经》:“其上有三头人,伺琅玕树。”《海外南》:“三首国,其为人一身三首。”《大荒西》:“大荒日月所入。有人焉,三面。是颛顼之子。三面一臂,三面之人不死。”

普遍的观念。请看下表：

表中所列的这些神灵，在各民族的上古神话中，都是作为一神三身(三名)的形式而出现的。如果作一下分类的话，基本上可以分成两大类型：

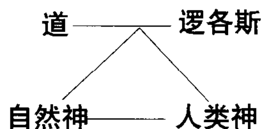


但是这里还有必要指出，三位一体神更深刻的根源，也是其更高级的形态，体现在早期人类宗教与哲学的另一类型中：

在这里，自然与人类呈现为对立着的两极，而道——逻各斯却成为超越者，成为自然——人类的统摄者，宇宙的绝对主体。

这种宗教观念，典型地体现于基督教关于“圣父(自然)、圣子(人类)、圣灵(超越者)”的三位一体观念中，同时也体现在婆罗门哲学关于“有”与“梵”(存在与超越)，老子关于道、自然与人，以及赫拉克利特的“逻各斯”、柏拉图的理论中。

而在本体论的意义上，三位一体的哲学观又可区分为两种类型：



由三位一体观的普遍性，我们可以看到，人类早期文明中神话与哲学观的形成和演化，确实是具有某种规律性的。①

最后，在结束我们对伏羲——黄帝的讨论时，让我们再分析一下对中国文化具有重要意义的一个传说：伏羲作八卦的故事。

①据说印度神有三亿三千三百万，但其中最高神格是三神一体的梵天——毗湿奴——湿婆。据古吠陀圣诗，梵天产生于最高神本身，是智慧、创造、始祖。传说中他有四个头(中国黄帝亦有四面)，每头各掌管宇宙的四分之一。而圣典——四吠陀也被认为出自此头。毗湿奴是保护(护持神)。据古印度一个起源神话，当他在原始大海的千头蛇背上睡觉时，从他的脐中生出莲花，从中生出梵天。每当世界要毁灭之际，他即下世救人。他这样做了十次，故有十个英雄化身。其中最有名者即罗摩(罗摩衍那主人公)。第三神是湿婆，破坏神。此外，中国古书中早有“三一”之名。《汉书·郊祀志》：“古者天子三年一闭太牢，祠词三一：天一地一泰一。”

《易·系辞传》:“河出图,洛出书,圣人则之。”此圣人旧皆谓伏牺,或谓大禹。高亨注《易》说:“伏牺时有龙马出于河,身有文如八卦,伏牺取法之,以画八卦。夏禹时有神龟出于洛,背上有文字,禹取法之,以作书,即尚书洪范之起源。”(《易大传今注》卷五)其说盖据《汉书·五行志》引刘歆之说:

伏羲氏继天而王,受河图,则而画之,八卦是也。

禹治洪名德书,法而陈之,洪范是也。

以及《书·顾命》引伪孔安国传:

伏牺氏王天下,龙马出河,遂则其文,以图八卦,谓之河图。

又《洪范》伪孔传谓:

洛出书,神龟负文而出,列于背,有数至于九九,禹遂因而第之,以成为类。

《易·系辞传》说:

古者包牺氏之王天下也,仰则现象于天,俯则取法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以迎神明之德,以类万物之情。

过去研究河图洛书以及八卦起源的人,似乎都没有注意到,与此非常类似的另一派传说,却是发生在黄帝身上。《太平御览》引《河图》说:“黄帝游于洛,见鲤鱼长三尺,青身无鳞,赤文成字。”《艺文类聚》引《开元占经》,并引《龙鱼河图》云:“黄龙负图,鳞成字,从河中出,付黄帝,令侍臣写之示天下。”《黄帝本纪注》云:“神龙负图文,遁其甲,故曰遁甲。”(所谓“遁甲”,即蜕下甲皮)又有歌云:“丹凤衔书碧云里。”《文选》注引《礼瑞命记》云:“黄帝服黄服,带黄冠,斋于宫,凤乃蔽日而来。”《大雅·文王》篇题正义引《元命苞》:“凤皇衔书置帝前,黄帝再拜受。”《太平御览》引《合诚图》云:“黄帝游元扈上洛,与大司马容光,左右辅周昌等百二十人临观。有凤皇衔图以置帝前。帝再拜受图。”《乾坤凿度·河图八门》注云:“河图者,河中得天书文图。”《太白阴经》云:“俄有元龟巨鳌,从水中出,含符置于坛而去。似皮非皮,似绨非绨,以血为文,曰:‘天一在前,太一在后’。黄帝再拜受符。于是设九宫,置八门,三奇六仪,为阴阳二遁,凡一千八十局。”①由这些材料可证知,发现所谓河图洛书,制八卦、九宫的故事,既发生在伏羲身上,也发生在黄帝身上。由此不仅更可印证伏羲、黄帝实际上是同一人,而且可以使我们理解《论语·子罕篇》孔子所说的:

凤皇不至,河不出图,吾已矣夫!

(《史记·孔子世家》引此文作“河不出图,洛不出书”。)

在这里孔子所引用的,既是伏羲的典故,也是黄帝的典故,并且实际上自拟于伏羲、黄帝。旧释孔子此言者多未解此,遂有各种歧说。故上述诸说可为注《论语》者补。

---

①案上引诸条,可参看俞正燮《癸已存稿》卷6。



[至于河图洛书的真相，我在《龙：神话与真相》一书中有详细讨论。这里只想附带指出，龙在中国古代是鳄鱼(包括蜥蜴)的神化性称谓。所谓“龙鲤”，亦即《山海经》、《本草纲目》中的“鲮鲤”——古语言中指鳄鱼和穿山甲。“河图书”，也就是这些爬行动物的背甲花纹，古人以为神秘，涵有数理，并以为占卜设图的神秘用具。龟、鳄上古人认为属于同类。所以龟甲卜，应起源于鳄甲卜。商周以后鳄类中原稀见，用龟遂取代了用鳄。]

第三章　女娲与大禹故事的真相

在引出了以上的结论以后，我们可以进而探讨中国远古神话中又一个神秘人物——女娲的真相了。

在汉墓出土砖画(图 37)中，女娲常与伏羲连体交尾，两者都具有人首蛇身的形象。但伏羲的手中常捧着太阳，而女娲手中则常捧着月亮。伏牺持规，因其是日神，日行圆，象天。女娲持矩，因其是阴神(地母)，地方。“日”在古代称“太阳”，而“月亮”在古代又名“太阴”。由此看来，女娲应是月神。在古传说中，女娲还被尊奉为人类之母。



图 37　伏羲女娲合体图

《说文》：

“娲，古之神圣女，化万物者也。从女、咼声。”

“女娲，阴帝，佐宓牺治者也。”①

“天地初开，女娲抟黄土为人，剧务，力不暇供，乃引绳横泥中，举以为人。”②

“女娲风姓，承伏羲制度，亦人头蛇身，一日七十化。”③

《山海经》中月神名常仪。“仪”，古音从我，读娥。故又可记作“常娥”。常、尚二字古通用，所以常仪在《吕氏春秋》中又记作“尚仪”。尚即上，是古人对神的尊称。传说中女娲为

① 《淮南子·览冥训》高注。

② 《风俗通义》。

③ 《帝千卅纪辑存》。

阴帝，是太阳神伏羲的配偶。月亮别名太阴星，因此阴帝女娲正应当是月神。问题是女娲与月神常仪是什么关系呢？

从古音上考察，娲所从之“咼”古韵隶于歌部，与我、娥同部，娲、娥叠韵对转，例可通用。所以女娲，实际也就是女娥，即常仪，亦即嫦娥。

由此看来，嫦娥之名起源甚早。但那个广为流传的奔月故事，其出现则较晚。今存典籍中，较早者见于《淮南子·览冥训》中：

羿请不死之药于西王母，姮娥窃以奔月，怅然有丧，无以续之。

在晚出的《灵宪》中所记则较详：

嫦娥，羿妻也。窃西王母不死药服之，奔月。将往，枚占于有黄。有黄占之曰：吉。翩翩归妹。独将西行，逢天晦芒。

毋惊毋恐，后且大昌。嫦娥遂托身于月，是为蟾蜍。[①]

也有说较早的嫦娥故事出自古佚书《归藏》的：

昔嫦娥以西王母不死之药服之，遂奔为月精。[②]

《归藏》一书可能出在战国末，最晚不会晚于西汉。因此若是说可据，则嫦娥之事本来与作为射神和东夷酋长(详说见后)的羿，没有太多关系，但却与西王母具有密不可分的关系。我们在下文中将论及，西王母实际上正是月神。传说西王母有不死药，实际上是因为月亮有不死药。屈原《天问》：

夜光何德，死则又育？

案，“德”，通得。此言月光来自何处，为什么死而又能复苏。戴震说：“死，即所谓死霸也。育，生也，所谓生霸也。”皇甫谧《年历》：“月群阴之宗光，内日影以宵耀，名曰夜光。”我们知道，月光以十五日为周期，一明一暗。暗，古人称作“死霸”或“死魄”。霸、魄古音与白相通。月体呈银白色，故称“白”。不见月光，即“死白”，而月光复生，则称“生白”。古代天文学不能解释月光——死——生的这种周期性现象，因之而发生了月中有不死药的神话。所谓“不死药”，即死而复苏之药。这里尤应注意的是，《释名》：“朔，苏也。”由此可见，死而复苏这一成语，正与月亮神话有密切关系。西王母是月神，所以传说便发展成为西王母有不死药。至于嫦娥得西王母不死药而成为月神，正是由上述极常见的天文现象，所进一步演变而成的新神话。

(在其他民族中，也有类似的神话。如苏门答腊神话：“月中有人不断地在纺线，可是每天夜里却有老鼠把线咬断，迫使他从头来。”[③]这是以线断与再织作为月亮一明一暗的象

①《全上古三代秦汉三国六朝文》所辑。有黄又名游光，星名。

②《文选》“祭颜光禄文”注所引。

③《马克思恩格斯全集》第45卷第666页。





图 39 嫦娥奔月(南阳汉画)
图中月神像白虎又像蜥蜴

图 38
日神与月神
(注意他们具有蜥蜴下身,此正是伏羲,女娲的特征。)

征,而与中国古代流传的天上织女故事又十分相像。)

这里顺便讨论一下与月亮有关的另一个著名神话,即"吴刚伐桂"的神话。此故事今仅存于唐人段成式所撰《酉阳杂俎》中:

旧言月中有桂有蟾蜍。故(古)异书言,月桂高五百丈。下有一人,常斫之,树创随合。人姓吴名刚,学仙有过,谪令伐树。

案此神话的原型,乃在传说汉人东方朔所撰的《神异经·东荒经》中:

东方荒外有豫章焉。此树主九州。其高千丈,围百尺,本上三百丈,本如有条枝,敷张如帐。上有玄狐黑猿。枝主一州,南北并列,面向西南。有九方士操斧伐之,以占九州吉凶,斫之复生,其州有福。创者,州伯有病。积岁不复者,其州灭之。

这个故事是吴刚伐月桂故事的原型之一。其递承关系也是很明显的。本无名号的九方士后来演变为有名号的学仙者吴刚。而伐木为占的情节,则演变为伐不死桂,树随斫随合。值得注意的是,先前与月亮本无关系的方士伐木故事,后来演变为吴刚在月中伐不死桂的故事,显然也是月神不死、月死复生神话的又一种变型。这几个神话的深层结构都是以"不死"为母题。只是在嫦娥故事中表现为"不死药",在吴刚故事中则表现为"不死桂树"而已。而这种不死桂树的早期原型,又可在《山海经》中所记的"昆仑山"上的"不死木"中见到,其来源也颇早了。

在《山海经》中,月神常仪的名字有两种写法:一作"仪"(娥),一作"和"(即母和)。

“娥”、“和”一声之转，无疑可通用。而在古书中，女娲所从之“呙”字，与“和”也可通用。著名的“和氏之璧”(《韩非子·解老》)，《淮南子·说山训》中记作“呙氏之璧”，这就证明了呙与和可以通用这一事实。因此，从文字和语音的角度考察，女娲就是月神女和亦即常仪(娥)，她们都是同一名号的不同写法，这一点可无疑义。

在第一章中我们曾指出，羲和的古音读作 Xie，缓读即“羲——娥”，或“羲——和”。由此，我们又可以揭开一个已淹昧千古的大谜。原来，月亮神女娥以及华夏民族的母神女娲，其实都是从太阳神“羲”的名号中分化出来的。也就是说：由一神之名分化为二神之名。由此我们就可以理解，为什么在传说中伏羲和女娲是兄妹兼夫妻；又为什么在汉画中伏羲和女娲、太阳神和月亮神，会具有那种极为奇异的连体孪生的形象。[①]我们也才能理解，为什么伏羲和女娲不唯同姓(姓风)，而且同名(女娲别名“女希”，与羲实际上同名)[②]。我们又可以理解，为什么屈原在《天问》中会有这样的疑问：“女娲有体，孰匠制之？”屈原去古未远，对日神分化的故事必有所闻，所以产生这样一个疑问应是自然的。由此还可以理解甲骨文中所记东方神(日神)与其配偶的名称：

东方曰析，来风曰劦。

前面已指出，“析”即太阳神羲。而“劦”音协，近“些”。前面也已说过，些古音与娥相通。所以东神羲的配偶名叫“风娥”，乃是女娲故事的又一种变化。

这里还应当指出，日神与月神相分化的神话，实际上可能还投射了古人的这样一种宇宙天文学观念——认为月亮是太阳的分化物。在汉代纬书中，称太阳为曜魄宝，而月亮则被称作“附宝”(副宝)或“灵附宝”。一正、一副，似乎可印证这一点。

但月亮神演化的这一有趣故事到此还并没有结束。我们已知道，太阳神伏羲与黄帝实际上是同一位神。而《史记》等史籍中均说，黄帝妻名嫘母，又称累祖或雷母(祖)[③]。嫘音累。累、雷音通相假是不成问题的。

问题是，女娲与嫘祖又具有何种关系呢？

原来，累字古代还有一音读如 luo（螺）。田螺，蛤蚌，古人称作“仆累”，也称作“蜗”[④]。螺、蜗音近义同，古可以通用[⑤]。准此，即可看出，女嫘(螺)与女娲(娲)其实

①“女娲，伏希之妹。”(《路史后纪》卷 2 引《风俗通》)“合位娲后，同称伏羲。”(《唐书·乐志》)

②“女娲氏，亦风姓也，承包牺制度，亦蛇身人首，一号女希，是为女皇。”(《初学记》卷 9 引《帝王世纪》。

③“黄帝娶于西陵氏之女，是为嫘祖。”(《史记·五帝本纪》)“黄帝妻雷祖。”(《山海经·海内经》)“黄帝元妃西陵氏女，曰累祖。”(《史记》索隐《帝王世纪》)

④蜗、螺在上古乃是一切水中甲介类的通称，包括蜗牛、螺蛳、蛤蜃等，参看王引之《经义述闻》卷 21。

⑤《尔雅·释音》：“委也，累也。”委读 wō“青要之山，实为帝之密都……是多什累。”(《山海经·中山经》)郭璞注：“什累(螺)，蜗牛也。”



图 40　汉画中的月亮鸟
（月中有桂树、蟾蜍）

羲和 ┬ 常羲
　　 └ 女和 —— 常仪

也是同一名号的异写。因此在这里，我们就看到了黄帝与伏羲事迹的又一次重合，即他们的配偶神也相重合：

黄帝 ———— 女嫘
｜　　　　　｜
女娲 ———— 伏羲

这里还有极可注意的一点。“什累”又可写作“蒲卢”、“蒲蠃”或“蒲嬴”。凡此诸名，都是指蜗牛或田螺。而值得注意的是，这种蜗或螺，在新石器时代的遗物中，乃是一种常被用作艺术表现题材的母题(见图 41)。

刘节《古史新证》曾指出“羸”、“蠃”、“嬴”三字，古书中常相乱。而其本字当作“蠃”，音与“黾”通。黾在古代可用作浅水生物的共名。而更多的则是指蛙黾，也就是蟾蜍(说文：黾，蛙黾也)。



图 41　中国新石器时代以蜗、螺为母题的陶器

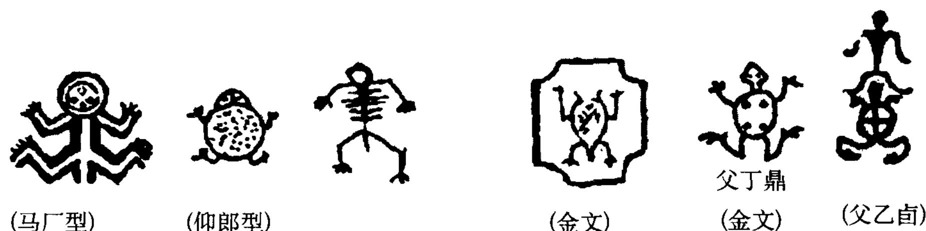


图 42　新石器时代蛙形人纹

了解了这一点，对于蟾蜍竟会成为月亮神女娲——螺母——常娥的象征物，便不会感到奇怪了。[①] 但还应当指出的一点是，蟾蜍，以音近"鳣鼍"(鳄鱼古名)而与鳄鱼、蜥蜴共名。从《尔雅》历代训注看，先秦动物分类确曾把它们看作大共类(详考见拙著《龙：神话与真相》)。所以在汉代绘画中，月中有蟾蜍与月神有蜥蜴、鳄鱼形相一并出现(见图 34B)。

这里我们又必须注意，伏羲、女娲以及黄帝、嫘祖，在神话来源上显然是同一的；他们的异名则表明后来确实发生了分化。我认为，伏羲、女娲应是颛顼系统中的日神和月神之名。而黄帝、嫘母则是帝喾系统中的日神和月神之名。[②]所以伏羲、女娲是风姓，而黄帝、嫘母则别有一姓。《方言》："娥，媙，好也。秦曰娥，宋魏之间语之媙。"

"媙"音从嬴，字又作"螺"，即"嫘"。据《史记》，黄帝号有熊氏。熊、嬴二字古可通用[③]。所以"有熊"就是"有嬴"。蜗、螺，都可称作黾或嬴。这表明了信仰黄帝的那个部族属于嬴姓，与嫘母同姓[④]。

---

①案，本章所考证的古语言的通转情况，基本可信。但我以后进一步的研究表明，月亮女神——西王母的真相实际是鳄鱼。鳄鱼古名"蟺鼍"，蟾蜍实即蟺鼍的转语。详证见拙著《龙：神话与真相》一书。

②而《大戴札·帝系》中记："帝舜娶于帝尧之子，谓之女匽氏。"实际上，匽即嬴也。又以声近变作女英。在汉代刘向的《列女传》中，女娲变作娥皇，遂与女嬴(匽)分化为两个人："有虞氏有二妃，帝尧之二女也。长曰娥皇，次曰女英。"

③《春秋·宣八年》："夫人嬴氏薨"，《公羊》、《谷梁》中记作"熊氏"。又嬴、熊通用之例，在刘节《古史考存·释嬴》篇内列举甚多。顾炎武《唐韵正》则指出："熊，古音羽陵反。古人读雄与熊皆于陵反。所以熊、嬴古音同。"

④又螺音从累，与雷声近相通。史载伏羲女娲事迹多与一个名叫"雷泽"的地望有关。雷泽很可能就是著名的"大辰之虚"。"大昊帝包牺氏，风姓也，……有大人迹出于雷泽，华胥履之而生包牺。"(《易系辞正义》引《帝王世纪》：胥，通须，巫也。《孟子·滕文公》："禹疏九河，瀹济漯，而注之海。")所说的漯，或即与雷泽有关，录此备考。

《帝王世纪》中说：

黄帝，少典之子。姬姓也。母曰附宝，见大电光绕北斗枢星，照野，感附宝而生黄帝于寿丘。[1]

姬姓与姒姓为同姓，而姒、嬴乃一声之转。所以姬姓就是嬴姓。又，“附宝”即月亮(纬出，月名“灵附宝”)。在这一传说中，黄帝被表述成为月神与雷神交配而生的儿子。而此说与大多数史料不相证合，肯定产生较晚。

月神名女娲，嫘祖别名雷祖，即雷神。[2]因此这一传说似乎又暗示了如下这样一种关系：黄帝的母亲与其妻家同姓，都属于“有嬴族”，而这也就是黄帝号有能氏的来历。

案《帝王世纪》中又说：“黄帝母家有蟜氏女，世与少典氏婚。”黄帝本族的氏号名叫“少典”。丁山曾论证“典”是太阳神[3]而“有蟜氏”，在司马贞《补史记·三皇本纪》中引古本写作“有娲氏”。并指出：“炎帝黄帝皆有娲氏之女。皇甫谧以为少典、有娲氏，皆国号。”今本《国语·晋语》记有娲氏作“有蟜氏”。朱起凤《辞通》说：“娲字先讹作蜗，形与蟜近，因此致讹。”这就证实了我们以上关于黄帝母家与妻家是同一部族——女娲族，所以号为“有嬴氏”即有熊氏的推测。

还应当指出，女娲作为人类的高母早在甲骨文中已见诸记载。甲骨文所祭女神有神名“𡚸”。郭沫若《卜辞通纂》从罗振玉说，释此字为娥，谓即是“帝俊之妻娥皇”。[4]我认为此说可信。日本学者赤冢忠也曾指出“𡚸”即女娲。[5]

女娲是月神。而在中国古代的占星术中，月亮是主管水旱之神，故可据月形占验气象：

月初生小而形广大者，月有水灾。

（《开元占经》卷十一引《荆州占》）

月先行离于毕，则雨。

（同上书引《春秋纬》）

月晕辰星，在春大旱，在夏主死，在秋大水，在冬大丧。

（同上引《海中占》）

月晕围辰星，所守之国有大水。

（同上引《帝览嬉》）

月晕围心，人主有殃，又曰大旱。

---

①《初学记》卷9引。

②雷神，雷祖都是鳄鱼。

③丁山《中国古代宗教神话考》说：典古文作曾，释作“日”主。因此小典即小日主，亦即少昊。

④《卜辞通纂·世系》第360片。

⑤日本《甲骨学》1961年8月第9号，第39页。

（同上引《海中占》）

月晕鬼，大旱。

（同上引《海中占》）

月神女娲在古宗教中也是一位主管水旱之神。《论衡·顺鼓篇》记汉代风俗说：

久雨不霁，则攻社，祭女娲。

“社”即桑社，是供祭高母之地（说见后文）。由此条记述可见，女娲正是主旱之神。又旱神别名“女魃”，或记作“女发”《说文》：

魃，旱鬼也。

段玉裁说：“魃，旱神也。神、鬼统言之则一耳。《山海经》：大荒之中有山名石勾，有黄帝女发，本天女。黄帝下之，杀蚩尤，不得复上，所属不雨。女发即魃也。”案《山海经·大荒北经》：

大荒之中，有系昆之山者，有共工之台。有人衣青衣，名曰黄帝女发。蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野……蚩尤请风雨师纵大风雨，黄帝乃下天女曰发，雨止。遂杀蚩尤。发不得复上，所居不雨。……后置之赤水之北。

“应龙”即“螾龙”（实际是指鳄鱼神），在神话中与黄帝的关系一向十分密切（“黄帝即位见黄龙大螾”）。而这位能止雨的天女发，应就是汉代人止雨时所祭祀的旱神女娲（发、呙叠韵转音，字可通）。所谓系昆之山，典籍中仅此一见，疑系昆之山当作西昆之山，亦即黄帝妻嫘母的母家“西陵”之山：

黄帝居轩辕之丘，娶于西陵氏之女，谓之嫘祖氏。

（《帝系》）

引人注意的是，女娲——旱魃助黄帝战胜蚩尤的故事，在古神话中后来又进一步发生了一系列非常复杂的变形。但归纳起来，基本上可分作三类。

在第一类中，蚩尤变形为黑龙。如《墨子》书所记“黄帝杀黑龙于北方”的故事。所谓“北方”，实际就是黄帝诛杀蚩尤的“冀州之野”。而在《淮南子·览冥训》中，此事却直接被归于女娲名下，变成了“女娲杀黑龙以济冀州”。这显然正是上一说法的变形。

在第二类传说中，女娲——旱魃——天女发又变名称作“玄女”，亦即后世道教中那位著名的“九经玄女”。例如《史记·索隐》引《龙鱼河图》：“天遣玄女授黄帝兵符，伏蚩尤。”《广韵》符字注引《河图注》云：“玄女出兵符，授黄帝战蚩尤。”此所谓天神、玄女，显然就是女娲——天女发助黄帝攻蚩尤故事的变形。

在第三类传说中，天女发助黄帝止雨战胜蚩尤的故事，则变形为天神赐符诀、赐天书河图、奇门遁甲给黄帝的故事。《云芨七签》引宋真宗御撰《黄帝本纪》说：“帝战未胜，归太山之阿，惨然而寐，梦见西王母遣道人披玄狐衣，持符授帝。”《烟波钓叟歌》云：“轩辕皇帝

战蚩尤，涿鹿经年苦未休。偶梦天神授符诀，登坛致祭谨虔修。"《太平御览》引《合诚图》："黄帝游元扈上洛，有凤皇衔图以置帝前，遁甲奇门从开始。"《太平御览》引《河图》："黄帝游于洛，见鲤鱼长三尺，青身无鳞，赤文成字。"同书引《龙鱼河图》又云："黄龙负图鳞成字，从河中出，付黄帝。"《黄帝本纪》注云："神龙负图文，遁其甲，故曰遁甲。"《说苑》云："黄帝于中宫，凤乃蔽日来。"《武经总要》云："风后演遁甲，究鬼神之奥。"(案，"风后"即风神，亦即凤鸟，在传说中是黄帝臣。)《黄帝本纪》："玄女教黄帝三宫秘略、五音权谋、阴阳之术，令风后演河图法而为式用之。创十八局，名曰遁甲。"上引这些材料，实际上都是女发助黄帝止雨胜蚩尤神话的变形。它们显然具有相同的深层结构，即：黄帝攻蚩尤被困。女神用某种方式助黄帝战胜了蚩尤，只是在表层结构上，早期传说中的女发演变成了凤鸟、风后或神龙、赤鲤，而止雨之举则演变成了授符、授兵法、阵法以及神秘的河图洛书等等而已。

综上所述，在中国古神话中，女娲——嫘祖乃是太阳神伏羲——黄帝的妻子，是人类的母神。而前已述及，嫘祖别号"西陵氏"，由此我们又可以看出，其实西陵氏就是在《山海经》和汉代传说中赫赫有名的那位女神——西王母的原型。

《北堂书钞》卷一三〇所引《黄帝出军诀》曾记述了这样一件事：

昔蚩尤无道，黄帝讨之于涿鹿之野，西王母遣道人以符授之。黄帝请祈之坛，亲自受符，视之乃昔者梦中所见也。即于是日擒蚩尤。

显然，这个晚出的故事也是天女魃助黄帝擒蚩尤神话的又一变型。但它将女魃(女娲)说成与西王母是同一神，却保存了古义。我们可以就此再来讨论一下西王母的真实面目了。

西王母一名始见于《山海经》：

"西王母其状如人，豹尾虎齿，而善啸，披发，戴胜，是司天之厉及五残。"(西次三经)郭璞注："司天之五厉及五残，主知灾厉五刑残杀之气也。"[**请注意，对西母描绘的这一形相，表明她实际具有鳄鱼的形态**]郝懿行疏："西王母主刑杀。"[①]

我们已经知道，女娲就是旱发，而旱发别名"死魃"[②]，也就是死神。由此看来，在中国古神话中，历来存在着一个辩证的观念：生神与死神——创造生命之神与刑杀生命的死神，乃是同一个神。在以后的探讨中——例如在泰山既是天堂之山，也是地狱之山的观念中，在昆仑山下生命之泉与死亡之泉的同源观念中，我们还将不止一次地遇到与此类似的辩证观念。前面讨论奔月故事时我们已指出，西王母还是掌握着不死药的神。[③]

---

①《山海经》郝笺引文有"大陵主厉鬼"一章。嫘母号西陵氏，亦可称"大陵"。所以嫘母——西陵——大陵其实就是西王母。

②说见郝懿行《山海经笺疏》"大荒北经"条。

③甘肃酒泉嘉峪关石墓壁画有东王公坐扶桑树上，头顶红日，内绘金乌。西王母坐桂树不死树上，头顶盈月，内有蟾蜍。(《文物》1979年第6期)桂树于秋季开花，与月圆之期暗合．所以成为月亮树。

这里可注意的有如下两点：

(1)嫦娥奔月的故事，不见于先秦古籍，是汉代以后才出现的神话。

(2) 常娥——常羲——女和——嫘母——女娲——西王母本来只是同一个神的异名分化，但在奔月神话中，却发生了第二次的分化。月神常娥在这里成为了与女娲、西王母完全不同的第三个神。这是中国神话演化中的一个有趣现象。我们在前面已经看到，中国的原始宗教，起源于崇拜太阳的原始一神教。而后来从太阳神中分化出了月亮神，又从一名的太阳神(羲)，演化为多名的众多太阳神(羲和、伏羲、黄帝、帝夋等)。现在我们看到月亮神也发生了这种多元化的分化。实际上，由于名称的分化从而导致一神向多神的分化，这乃是中国神话演变的一个重要规律。所以我认为，就中国古代宗教现象的发展而论，恰恰是由一神教向多神教演变。

再回到我们正在讨论的嫘母——西王母问题上来。嫘母、女娲是西王母，那么很自然地，她们的丈夫伏羲和黄帝，即太阳神，也就成为了东王公。

在传为东方朔所撰的《神异经》中说：

东荒之中有大石穴，东王公居焉。长一丈，头发皓白，人形鸟面而虎尾。

《列仙传拾遗》说：

木公，亦云东王父，亦云东王公，盖青阳之元气，百物之先也。(《太平广记》引)

所谓“木公”，当然就是伏羲。因为：“东方，木也，其帝太昊……执规而治春。”

太昊伏牺氏，以木德王天下之号，死，祀于东方，为木德之帝。[①]

但这里应当指出，所谓“王父”、“王母”，并不是帝王的称号(像其字面意义那样，以及过去所解释的那样)。

《尔雅·释亲》说：

父之考为王父。王父之妣为王母。

郝氏疏：“王父母即祖父母之谓也。”

实际上，在以日神、月神为王父、王母的这种观念中，所映射的乃是这样一种图腾性的观念(而不是政治性的观念)，即把太阳、月亮看作人类的祖父母——始祖神。

《史记·封禅书》记齐地所祭八神中有阳神、阴神。三国人谯周的《古史考》说：

代(岱)俗以东、西，阳、阴所出入。宗其神，谓之王父、母。

在这里，谯周非常确切地解释了古人以日月为图腾即所谓“王父”、“王母”——高父、高母的这种原始观念。可能也正是由于这一原因，在甲骨文中，殷商人称月神女娲为“我母”之神。

---

①《吕氏春秋·月令》及高诱注。



图 43　月神西王母与玉兔、凤凰

(请注意:西王母坐于昆仑山上,手中持矩,而矩正是女娲的象征。玉兔在捣药,她显然是月亮的象征。而凤凰尾部和翅上均有太阳,显然是东王公——太阳神圣的象征。所以他在画面中居于主角的地位。)

《礼记·礼器》中说:

大明生于东,月生于西。此阴阳之别。夫妇之位也。

中国古人知道一个宇宙黑洞的存在,称之为“阴间”、“玄牝”。月亮,被认为是太阴的象征。

应当指出,由对太阳神的一元崇拜,发展为对太阳神加月亮神的二元崇拜,这也正是中国哲学中极为重要的阴阳二元观念的始源。

所以《大戴礼》中说:

阳之精气曰神,阴之精气曰灵。神灵者,品物之本也。

《礼记·乐记》中说:

阴阳相摩,天地相荡……而百化兴焉。

东方朔《神异经·中荒经》:“昆仑之山有铜柱焉,其高入天所,谓天柱也。圆三千里,周围如削,下有圆屋,方百丈。仙人九府,治之上。有大鸟名曰希有,南向张左翼,复西王母背上。小处无羽,一万九千里。西王母岁登翼上。会东王公也。故其柱铭曰:‘昆仑铜柱,其高入天。员周如削,肤体美焉。’其鸟铭(鸣)曰:‘有鸟希有,绿赤翼翼,不鸣不食,东复东王公,西复西王母。王母欲东,登之自通。阴阳相须,唯会(合)益工(指日月交合即辰也)。”

这种二元交会的阴阳观念,以及由阴阳和阴阳交合的观念出发,用以解释天文地理人类的各种现象,乃是中国传统文化中最基础的哲学观念之一。但另一方面还应看到,这种日、月的阳阴二元观念,又是参照着男女两性的交合模型而产生的(太阳——东公王,月亮——西王母,正印证了这一点)。这种两性交合的观念,转化为神话意象,也就是伏羲女

娲的合体形相。[①]在相同的意义上,我们又可以注意到,在中国语言中,"乌——鸟"(即日神的象征)作为阳的符号,实际上从上古语言中开始,即已成为男性阳具的隐语(参看邢公畹《语言论集·释鸟》)。而"蟾蜍"、"癞蛤蟆"以及与月亮有关的另一种动物"兔子",则又相反地成为女阴和娈童的隐语。《吕览·精通篇》说"日者阳精","月者群阴之本也"。《淮南子·地形训》说:"至阴生牝,至阳生牡。"《老子》书中称男阴为"朘"。闻一多指出"朘"别体作"脽",字从"夋"或"隹",都既与太阳鸟有关,又是指男性的性器官。《老子》又说:"谷神不死,是谓玄牝。玄牝之门,是谓天地之根。"所谓"谷神",究竟何指?前人鲜有确解者。因此这一句话,二千年来,竟一直未得到达诂。今案,"谷"古音读"浴"。[②]浴、月一声之转,故相通。所以谷神其实就是月神。[③]月缺而能复圆,所以老子说"谷神不死",这与月中有不死桂、不死药的传说正相印合。所谓"玄牝",就是大阴,也就是"王母"。[④]她在中国神话中,当然是"天地之根"。老子又说:"天下之交也,牝恒以静胜牡。"《易传》中说:"男女构精,万物化生。"《荀子·礼治》中说:"天地合而万物生,阴阳交而变化起。"在这些话里我们都可以看到,中国传统哲学中的阴阳范畴,实际上正是从男女分化和交合的观念中起源的。这一点,我们下面在讨论扶桑和社木时,还将作进一步的讨论。

最后,在结束关于女娲的讨论之前,让我们再来讨论一下著名的"补天"故事。这一故事见诸记载,是在《淮南子·览冥训》中:

往古之时,四极废,九州裂。天下兼复,地不周载,火爁炎而不灭……于是女娲炼五色石以补苍天,断鳌足以立四极,杀黑龙以济冀州,积芦灰以止淫水。……乘雷车,服应龙,……导鬼神,登九天,朝帝于灵门。

参照《韩非子·十过》:"昔者黄帝合鬼神与泰山之上,驾象车而交蛟龙……鬼神在后,腾虵伏地",可以看出黄帝的辕驾仪仗,与女娲正可相配。由此可知,女娲所朝拜之"帝",定是作为她夫君的黄帝(亦即伏羲)无疑。

但是对于女娲补天的这一故事,后人多与《天文训》中另一个共工触不周山,而导致天塌地陷的故事混作一谈:

昔者共工与颛顼争为帝,怒而触不周之山,天柱折,地维缺。

---

①月神玉兔(白虎)的杵臼捣药,侧亦象征性交。

②马王堆帛书本老子,"谷"神正作"浴"神。又"常仪浴月"。浴神正是常仪。

③《老子》中又有"谷得一以盈"之句。旧亦多妄释者。案,谷即月,月得道则充盈,与此句前的两句言"天得一以青,地得一以宁"(训贮,深厚也),正相印合。

④洛神,宓妃,名女英,女娥。英、燕古音同,皆是凤别名。颇疑洛神即浴神。乃讹写也。待考。故洛神,亦爱神也,高媒也。



西王母、东王公

(东汉 130×32 厘米)

南阳市熊营出土

画面中刻一高足盘，以象征“悬圃”，上刻西王母、东王公，皆戴冠，着长袍，坐于内。其上刻一乘鹿仙人，其间刻一三青鸟，其下刻玉兔捣药。



羲和主日与常羲主月

(西汉 148×40 厘米)

唐河县湖阳出土

画面刻二人，皆人首蛇躯，卷尾相交。上为常羲，双手举月，月内刻蟾蜍；下为羲和，双手举日，日内刻金乌。

其实此事与女娲补天之事并不相干。晋张华《博物志》中早就有考辨指出：

天地初不足，故女娲氏炼五色石以补其阙，断鳌足以立四极。其后共工氏与颛项争帝，而怒触不周之山，折天柱，绝地维，故天倾西北，日月星辰就焉。地不满东南，故百川水注焉。

也就是说，女娲补天，事情发生在天地刚刚开辟，“天不兼复，地不周载，爁炎而不灭”的时代。而共工与颛顼相争，怒触不周山以致天崩地裂的事情，却要晚得多，实际应是鲧和禹时代的事：

禹之时，共工振滔洪水，以薄空桑。……乃使禹疏三江五湖。辟伊阙，平通沟陆，流注东海。洪水通，九州干，万民皆宁其性。(《淮南子·本经训》)

禹有功，辟下鸿，辟除民害逐共工。(《荀子·成相》)

有禹攻共工国山。(《山海经·本经训》)

共工臣名相由……禹掩洪水，杀相由。(《大荒北经》)

洪水滔滔，鲧窃帝息壤以堙洪水，不待帝命，帝令祝融杀鲧于羽山，鲧腹生禹。帝乃命禹卒布土，以定九州。(《海内经》)

这些材料都可证明，女娲于开天辟地时因天地构造不圆满而补天，并且造人，实与大

女娲事迹	大禹事迹	司马贞《补史记》之误	《世本·帝系》之误
天地开辟后，天崩地裂淫雨不止。	共工颛顼争帝，触不周之山，洪水大发。	讹作共工与祝融争帝，洪水大发。	
炼石补天	鲧窃息壤，以淹洪水，失败被杀。	女娲补天	
	鲧腹生禹，从冀州出发治水。		误记涂山氏女名女娲。又谓女娲即大禹之妻，生启。
杀黑龙于冀州	杀九首蛇相由		
以芦灰淹水	治平水土		

(此表引自拙作《三皇考》)

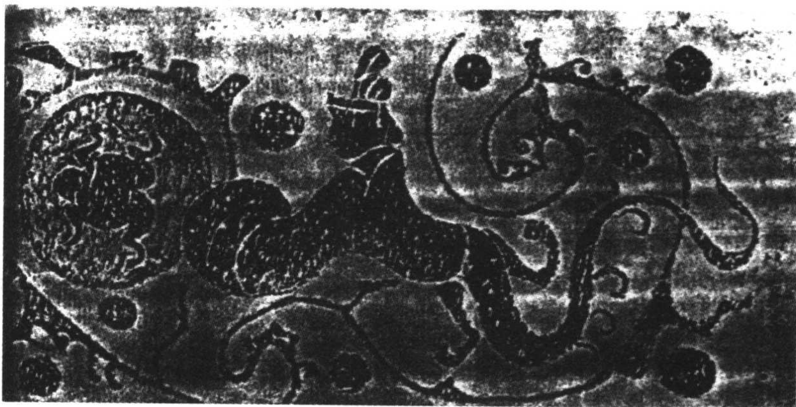
禹时代共工触不周山导致洪水横流的故事毫无关系。把女娲补天与大禹治水混为一谈的谬误，可以以唐代司马贞为代表。他曾明显地误认共工洪水事发生在“女娲末年”。但从晋代张华起已认为有必要区别这两件事看，至少在晋代，误解已经发生了。后人承此误，以至有人干脆把女娲说成大禹的妻子，(《世本·帝系》:“涂山氏女名女娲，生启。启为禹子。”)就更是讹中之讹了。在上表中，将古传说中女娲和禹的事迹作了几点比较，从而可以明显地看出二者相窜混的一些痕迹。

在这里，我们也可以顺便再讨论一下大禹治水故事的真相。《淮南子·天文训》说：

共工与颛顼争帝，怒而触不周之山，天柱折，地维缺。

这个故事极富有浪漫色彩，乍看起来，共工与颛顼一样，都是天神(颛顼在五方帝系统中是北方神，是黑帝)。他一怒冲冠，即撞倒了天柱之一的不周山，致使大地上洪水泛滥。

但如果深入分析一下，我们就可以看出，这个故事在本质上其实毫无神秘意味，只不过是一种并不罕见的自然现象被人格化后的产物。所谓“共工”难道真是神吗？否！案“共”字与“洪”字相通，而“工”字又与“江”字相通。共工其实就是“洪江”。洪江之水怒发的原因，尽可由人去自由想象——而根本不必拘泥于是否确实为了与颛顼或别的什么神(如祝融)争帝。但洪江之水一旦怒发暴涨，其势必可崩山，或导致山崖的大面积滑坡，应当是毫不足奇之事，仅从三峡一带的地方志中就可以看出，自有记载以来，长江水道由于江洪或地震，而引致滑坡、山崩，乃是史不绝书的事。滑坡或山崩以后，江水旧道被堵塞，从而导致江水改道，因此又造成大地洪水泛滥，这更是顺理成章的极自然之事。这种自然现象实际上正是共工触山这一神话的深层结构，而其表层结构，却转化为这种自然灾害的人格



汉砖画，嫦娥奔月

化形象——洪江被变名为叫共工的天神。而由此我们也就可以解释禹的父亲盗“息壤”治水为什么失败的故事。他为什么会失败呢？一个最可能的原因是，在他企图障堵水路的地方（在传说中鲧是一位善于筑城造堤的巧匠[①]）由于对水势的失察，而导致了水路发生新的障塞，从而再导致新的山崩、滑坡（这应就是这个神话表层结构中所说的擅自盗上帝“息壤”以掩水）。“洪水滔天，鲧窃帝之息壤以堙洪水。”（《山海经·海内经》）“息壤者，言土自长息无限，故可以塞洪水也。”（郭璞注《山海经》）试问，这种能自长自息的土壤，不是山崩或滑坡所造成的土石自行移动，又是什么呢？而其结果当然会导致水势更加恶性的泛滥和灾害。所以鲧失败是必然的。而他的儿子禹则不同，他聪明地采用了新的办法：

昔上古龙门未开，吕梁未发。河水孟门，大溢逆流，无有丘陵活衍、平原高阜，尽皆灭之，名曰鸿水[何案，即洪水，亦即共工]。禹于是疏河决江，为彭蠡之障，干东土。所活者千八百国。此禹之功也。（《吕览·爱类篇》）

古者沟防不修，水为民害，禹凿龙门，辟伊阙，平治水土，使民得陆处。（《淮南子·人间训》）

导河积石，至于龙门。（《禹贡》）

由此可见，禹治水的主要办法是疏导。但是在必要的情况下，他也仍然筑堤堆高：

禹之时，天下大雨，禹令民聚土积薪，择丘陵而处之。

（《齐俗训》）

值得注意的是，这条记载毫无神话意味，而完全可以看作信史。它还说明了洪江（共

①《吕氏春秋·君守》：“夏鲧作城。”《吴越春秋》：“鲧作城以卫君，造郭以守民，此城郭之始也。”《淮南子·原道训》。“伯鲧三仞之城，诸侯背之，海外有狡心。”

工)泛滥的真正原因——是由于下大雨。

又:

禹乃以息土填洪水以为名山。(《淮南子·地形训》)

禹堙洪水十三年。(《汉书·沟洫志》注引《夏书》)

综上所述,我们已可以完整地清理出大禹治水事迹的真相。其表层结构虽然呈现为一系列的神话,而其深层结构却完全可以看作可信度很高的历史。

在上古时代的某一时期,由于天降大雨,导致江河暴涨。洪水引发了地震、山崩以及山崖的大规模滑坡,致使许多江河故道堵塞而洪水泛滥。鲧奉命治水,他单纯采用筑堤防水的办法,结果使水路不通,引致了新的山崩或滑坡,使得洪水灾害更加严重。鲧因治水失败而死。死后其子禹继承了他的事业。禹以十三年的时间,考察水路,疏浚水道,修筑堤坝。终于排干了许多地方的积水,引导开发了长江黄河顺利东行的新水道。

这个故事,应当就是大禹治水事迹的真相。

第四章　漫说龙凤

由上述;我们可以进一步讨论一下在中国神话和中国文化中具有重要意义的两种神秘生物——龙和凤的起源问题。

依据传统的看法,龙和凤乃是上古某些族团所崇拜的两种生物图腾。这两种生物的现实实体,对于龙来说主要是蛇(或其他爬行类),而对于凤来说,是玄鸟——燕子。

这种看法并不全错,但离事情的真相相去却甚远。龙的实体绝不是蛇。正因为如此,目前所知最早的龙形器不是发现于我国南部,而是在产蛇较少的东北地区(即1971年发现于内蒙三星他拉地区的玉龙)。这个龙形器年代属于北方的红山文化,距今约五千年[①]。其形头部如猪,身卷曲如勾,但无鳞,表明它与蛇类并无关系(见图45)。

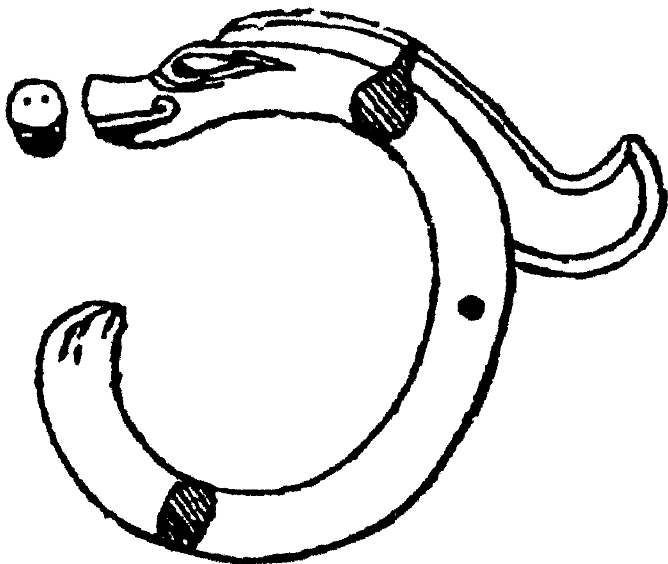


图45　新石器时代红山文化

玉龙(内蒙三星他拉出土)

①《文物》1984年第6期,第7页。

考古学家认为，这条玉龙制作于新石器时代晚期。其豕首很有些像《山海经》中所说的黄帝之子韩流，“人面，豕喙，麟身，渠(曲)股，豚趾”。而属于同期、同型文化(红山文化)的另一块曾形玉，头部如犬或狐类，身亦卷曲如勾，无鳞。表明它与蛇类更无关系。就目前所能看到的考古实物而言，龙转化为蛇状鳞身，至早不会早于商代中期[①]。

那么，龙的实体究竟是什么？对于这个问题，我们应当从两个不同的角度去分析：第一是功能的角度，第二是生物的角度。从人类神话的构创过程看，有一个非常值得注意的规律，这就是许多神灵的起源，都是由对自然界作功能性解释的需要出发，而后被人格化为实体。就龙来说，云，以及云和雨的功能性关系(云产生雨)，就是产生龙的意象的基础。古代典籍中说：

云从龙。召云者龙。[②]

黄龙入藏生黄泉。黄泉之埃上为黄云。……

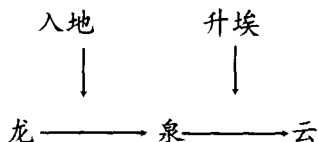
青龙入藏生青泉。青泉之埃上为青云。……

赤龙入藏生赤泉。赤泉之埃上为赤云。……

白龙入藏生白泉。白泉之埃上为白云。……

玄龙入藏生玄泉。玄泉之埃上为玄云。[③]

在上引文中，龙与云的关系是十分清楚的。分析一下即可看出，在古人看来，所谓“龙”，乃是形成两种事物的本体，一是水，二是云。龙体入地形成泉水，泉水之气(埃)上天即成为云。



这实际上是以神话意象的形式而出现的一种自然本体论。这种本体论以“龙”这种生物为意象，概括和解释了自然界中泉水和天云的生成原因。

《说文》说：

龙，鳞虫之长。能幽能明，能细能巨，能短能长。

春分而登天，秋分而潜渊。

---

①龙即夔。龙为辟邪之物，此可释古人佩玉龙之功能。作为击鬼神的“钟馗”一名得自仲虺，其原型也是夔龙。

②《易．系辞》。

③《淮南子．地形训》。

《左传－昭二十九年》：

龙，水物也。

《洪范·五行纬》：

龙，虫之生于渊，行无形，游于天者也。

《淮南子·天文训》：

龙举而景云属。

《管子·水地》：

欲小则化为虫蝎，欲大则藏于天下。欲上则凌于云气，欲下则入于深泉。变化无日，上下无时。

《易通卦验》：

云气多黑润者其下有蟠龙。

关于龙的这些传说，如果剔除其被神话了的意象，即不难看出，这描写的乃是如下一些特征：

1．大小不定，长短无形。

2．春以后见于天，秋以后隐其形。

3．可以发光(景云)，可以变黑(乌云)。

4．来之于水泉。

而所有上述这些特征，不正是"云"所具有的特征吗？

所以我的看法是，"龙"就是云神的生命格。而这也正是中国神话中，云、雨、雷神名叫"丰隆"(隆、龙古字相通)的原因。①

在本书关于扶桑树的讨论中我们将证明，黄帝族与"云"具有极密切的关系。《左传》中曾说："黄帝氏以云纪，是为云师而云名。"而非常有趣的是，黄帝与龙也具有极其密切的关系。《史记·天官书》说："轩辕，黄龙体。"《吕氏春秋·古乐》记黄帝："令飞龙作效八风之音，名曰承云。"案，"承云"是黄帝之乐。"飞龙"，亦即云神丰隆(飞、丰一声之转)。故其所成音乐名叫"承云"。《古今注》："皇(黄)帝乘龙上天。"《封禅书》集解："黄帝采首山铜铸鼎于荆山下。鼎既成，有龙垂胡须下迎黄帝，黄帝上骑。"《淮南子·天文训》："中央土也……其帝黄帝……其兽黄龙。"《开元占经》引《春秋河诚图》："黄帝将亡则黄龙坠。"凡此，都证明了以云为纪的黄帝与龙有极其特殊的关系。从而从另一个侧面显示了龙与云的关系。

---

①见《楚辞·九歌》王逸注及《淮南子·天文训》高诱注。此所论龙与云、雨的关系，都是成立的。但我后来的研究表明，龙的真相是鳄鱼以及海鲸。这两种动物都是能成云造雨者。



图 46　黄帝巡天图(汉墓砖画)

我们还曾指出,太昊伏羲与黄帝实际是同一个神——太阳神。而《左传》上说:太昊氏以龙纪,而黄帝以云纪。这实际上表明,云与龙的分化与太昊、黄帝的分化是同构的。在现实的自然界中,太阳与云的关系实际上也是极为密切的。云可掩日(所以云神别名“屏翳”,见《吕览》),也可以与日辉映成华霞。《山海经》中多次提到一种叫“员神”的神,旧无释者。陆德明《经典释文》指出,经传中“员”、“云”二字古音通用。所以“员神”实际就是“云神”。又《山海经·西山经》中说:

又西二百里,曰长流之山……实唯员(云)神魄氏之官。是神也,主司反景。……

又西二百九十里,曰泑山……是山也,西望日之所入。其气,员(云)神红光之所司也。

案上引文中,讹字颇多。“魄”当作“魂”。《说文》说:“魂,阳气也。”阳气即云。“泑山”即“幽山”,亦即日落之山(幽暗)。这两条记述的内容正相一致,说云神名叫魂氏,亦叫红光,主司日落之霞光(反景、红光)。而这又正好反映了云神与日神的密切关系。

以上我们已证明了上古神话中的所谓“龙”,其实是对一系列相互关联的自然现象——水、云、雨、太阳所作出的功能性解释,这种功能性的解释被本体化为一种有生命的灵物,这就是“龙”。而龙有原始意象,又是来自云的形象,请看以上这张“黄帝巡天图”,御者是羲和,乘者是黄帝,而云则是他们的车轮。此图中以云为帝车。《五帝德》:“帝喾春夏乘龙,秋冬乘马。”“黄黼黻衣,执中而获天下。”又《吕览·占乐》:“帝喾命咸黑作为声。”帛书《十六经》:“黄帝令力黑。”由此看来,帝喾、黄帝是同一人。而应注意的是,龙为云象,马也可为云象。《庄子. 逍遥游》:“野马也,尘埃也。”疏:“青春之时,阳气发动,遥望薮泽之中,犹如奔马,故谓之野马也。”再请看下图(图 47)。这正如龙是云的生物化意象一样,作为神鸟的“凤凰”,就其初义而言,也是一种自然物的生命化意象。

首先应当指出,凤和凰在神话中原本是两种不同的神鸟。后世通常将凤和凰解释成雌雄不同的同一种鸟。



图 47
西汉砖画太阳神鸟——凰

《说文》说：

凤，神鸟也。……

天老曰：凤之象也，麟前鹿后，蛇头鱼尾，龙文龟背，燕颔鸡喙，五色备举。出于东方君子之国，翱翔四海之外，过昆仑、饮砥柱，濯羽弱水，暮宿风穴，见则天下大安宁。

许慎对凤的这一解释，可谓集汉代以前古人关于凤传说的大成。其文中所极可注意者有如下几点：

1．许慎仅言凤而不言及凰。

2．认为凤是神鸟。

3．凤所在地为“空穴”。

4．凤是东方之鸟，“出于君子之国”。案君子之国者，东夷也。(《说文》：“夷俗仁。”)

实际上，凤字就是“风”字。甲骨文中此二字同音、同义、同字、通用，这是王国维论证此点以后，甲骨学者人所共知的基本知识。

但是凤鸟也就是“风神”。[①]《禽经》说：“风禽，鸢类。越人谓之风伯。飞翔，则天大风。”凤鸟就是“风伯”，古人已很清楚地指出了这一点。

凤是风鸟。凰是什么？凰本字作“皇”(凤凰本字记作凤皇)。皇、光古音相通(前已论证)。所以皇鸟实际上就是“光鸟”，亦即“太阳鸟”。

非常幸运的是，在古代艺术中，至今仍为我们保留了这种神奇的太阳鸟——皇鸟的完整图形(见图 47)。

①郭沫若《卜辞通纂》卷 2 第 82 页：“古人盖以风为风神。”

《初学记》卷三十引纬书《孔演图》说：

“凤，火精。”[案，此“凤”字当作“皇”。凤凰初义不同，但汉代以后则混为一谈了。]

《鹖冠子·度万》第八：

凤凰者，纯火之禽，阳之精也。

如上所述，凤与凰分别是两种自然事物的生物化意象。凤是风神。而皇则是太阳鸟亦即所谓“火精”，是太阳的生命意象。太阳每天像鸟一样运行不止，所以先民把它看作有生命的神鸟。

《山海经·南次山经》说：

丹穴之山有鸟焉。其状如鸡，五彩而文，名曰凤凰。是鸟也，饮食自然，自歌自舞，见则天下安宁。

“丹穴”在什么地方？《尔雅·释地》中作了解释：“距齐州以南，戴日为丹穴。”——古音读丹，丹穴其实就是“太阳山”。

又前已指出，太阳别名“丹朱”。丹朱乃是太阳之色。而丹穴也就是“丹朱之穴”——太阳之家。那么说凤凰出于丹穴，不正是说太阳就是凤凰吗？实际上，《山海经》中所描述的凤凰形象，似乎也是古人对于太阳的一种浪漫化想象。而由此我们也就可以理解，为什么《说文》等书中说凤凰是鸟王，“凤飞，群鸟从以万计。”这其实正是早晨日出时极常见的自然景象。在这里也被转化成了一种神话性的意象——日出之后，随着太阳鸟的飞起，有成千上万的鸟类经过一夜的休憩之后复苏和鸣唱，并且纷纷腾飞。由此，我们又可以知道，为什么凤鸟被看作“历正之官”(《左传·昭十七年》)。因为太阳正是古人用以制订历法的主要天文参照物。

又，《大荒西经》中说：

弇州之山，五彩之鸟，仰天鸣曰鸣鸟。爰有百乐歌舞之风。……

有五彩之鸟，相向弄沙……唯帝俊下友。……

帝下两坛，彩鸟是司。

“沙”，古语中“羽毛”称沙。“弄沙”即“弄羽”。《魏文帝杂占》：“黄帝祥图，五龙舞沙。”《诗鲁颂閟宫》：“牺尊将将。”毛注：“牺尊，是沙饰也。”《周礼·春官》郑注引郑众：“牺尊饰以翡翠，象尊以象凤凰。”可知“沙饰”即“莎羽翡翠”之属也。孔颖达《礼记·明堂位》疏：“牺尊以沙羽为画饰。”别本“沙”作“莎”。据此，弄沙即舞动羽毛也。[①]

“五彩鸟”是什么？《山海经》说：“五彩鸟三名，一曰皇鸟，一曰鸾鸟，一曰凤鸟。”(《大荒西经》)原来五彩鸟仍然是凤凰。

①袁珂《中国古代神话》不明“弄沙”本议，释作“婆娑”，谬。

应当指出，在中国古神话中，凤凰历来被看作一种音乐鸟。其原因就在于凤鸟是风神。而风又是天然音乐的创作者。《吕览·古乐篇》中说："唯天之合，正风乃行。其音若熙熙、凄凄、锵锵。帝颛顼好其音，乃令飞龙作乐效八风之音，命之曰《承云》，以祭上帝。"古人在这里指出，中国音乐起源于风鸣之声。亦即所谓"乐效八风之音"。

《吕氏春秋·古乐篇》又说：

昔黄帝令伶伦作律。……取竹于山溪之谷……而吹之，……听凤凰之鸣，以别十二律。

所谓"听凤凰之鸣"，也就是前引文中所谓"乐效八风之音"。由此可见，古音律之作，实本于风音。所以风神，即凤神，也就是中国的古乐神。大概正因为如此，"风"，实际上曾成为中国古代乐歌的总名。[①]

前已指出日神皇(凰)与风神(凤)本不相同。其相同之处仅仅在于二者都是鸟。但另一方面古人却早已知道，作为自然现象的风，与作为自然物的太阳具有密切的关系。郭沫若曾指出，在甲骨文中记有"凤是帝使"的话。这其实也就是说，风神是太阳神帝的使者。而在《山海经》中，曾大量地述及黄帝、西王母的使臣是"凤后"、是"青鸟"、"鸾鸟"或"凤鸟"。天之色青，所以青鸟即天鸟。"鸾"古音与"仑"同。所以鸾鸟实际即"昆仑鸟"，亦即"仙鸟"。无论这几种鸟的表层结构上有什么差异，其深层结构却都是风神即凤鸟。为什么风——凤鸟与太阳神会具有如此密切的关系呢？这是因为，古人早已知道，不仅日夜的划分，而且四季的形成和变化都是由太阳决定的。这种天文知识，实际也正是形成太阳神的宇宙至上神观念和对太阳神崇拜的宗教意识的自然基础，并且实际也是古代一切太阳神话的深层结构。但是另一方面，古人也早已知道，在四季的转换中，风与风向的变化是一个最明显的征兆。所以他们把风看作太阳的使者，应当说是很合乎情理的。而风神与日神的合一，正是凤凰神鸟在中国神话中形成的由来。

还应当指出，在中国神话中，太阳与鸟一向具有不解之缘。

早在距今七千年左右的南方河姆渡文化和中原仰韶文化中，即已出现了以太阳和鸟为母题的工艺品。

关于太阳与鸟的传说，又可分为二系：一谓太阳本身就是鸟；一谓日中有乌(黑乌、金乌)，或三足乌(见图 50)。

---

①由此又可以解决一个千古之谜。《诗经》中分风雅颂三部。风之取义，历来聚讼纷纭。今案，《吕览·音初篇》："实始作为南音……取风焉"，"作为西音，……取风焉，是故闻其声而知其风。"由此可见，古人认为，自然之音乐，是风。而音、言同字。天之音言，是为风也。所以"风"成为古代音乐歌唱之共名。(在《诗经》中，风即乐歌。雅是祝歌。颂是颂歌。三者宗教意义不同，故别为三类。)



图 48　河姆渡日鸟护身符及仰韶庙底沟陶饰

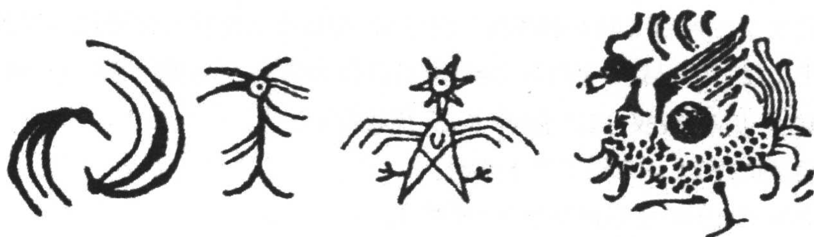


图 49　各种被想象成鸟的太阳(凰)



图 50　日中三足乌

这是两系不同的传说，而就其深层结构来说，所表现的可能也属于两种不同的自然意象。前者通过风与太阳的关系，对太阳运动作出了这样一种解释：太阳负载于风神(鸟)身上而运行。

这实际是对太阳视运动动力的神话性解释。但在晚期(战国)的传说中，太阳运行的这一动力，则由凤(风)转变成了龙(即"六龙御日")。而第二种传说的"日中有乌"的真实意象，却可能是指太阳中的黑子。

关于日中黑子的记载,最早已见于《周易·丰卦》中:

日中见斗。

日中见沬(沬通昧,即晦)。

案,“沬”、“昧” 同音相假。日中见斗,可作两种解释:(一) 白天中午天空中出现了斗——这意味着发生了日全食;(二)太阳中发现斗状的黑斑,即黑子。所以后一条,毫无可疑地可断定是指太阳中的黑子。由太阳中存在黑子、黑乌的观念出发,我们又可以理解古人为什么认为有一种太阳是黑色的,即“黑阳”、“青阳”或所谓“苍帝”。

正如龙本来是云神,而后来却被生物化,从而附会于蛇、龟、黾、鳄以至马、猪等一样,凤凰鸟本来是关于风神和太阳神的两种生物意象,而后来却也被附会转化为许多种不同的生物。古代文献中所记载的凤鸟异名异属,名目极为纷繁。如:鷗(瑞鷗)、鸾、鷖、鹑、鸙、鹓、鸑(鸑鷟) 鵷雏、鸹箭、鵔鸃、鸤昌、鷫明、长离、德牧等等。[1]

而其深层结构,则大体不出于以下四类:

1. 翟,即锦鸡、山雉(所以凤凰别名“天翟”)。

2. 丹头,即丹顶鹤(这是仙鹤在中国文化中成为艺术主题和吉祥鸟的原因)。

3. 天鹅,即鸢鹅、鹢鸸。

4. 燕类,亦即后世所谓玄鸟。并演变为“赤燕”——一种不存在的燕类。

在上述凤凰的诸异名中,最值得注意的是“鵔鸃”和“玄鸟”两种。

《说文》鸟部说:有一种凤凰(赤雉)名叫鵔鸃。鵔鸃省称即是“鵔”。骏实际上就是“夋”,即太阳神。

因此鵔鸟,也就是《淮南子》中所记的另一种太阳鸟——“鵔乌”:“日中有鵔乌。”(《淮南子·览冥训》)

还值得注意的是,“鵔”古音与羲相同。由此可知,蚁与太阳神的另一系名称——“羲”也相契合。所以鵔鸃——凤凰,其实就是太阳神。这里还有一个极为有趣的事实,伏羲姓风。而风、凤在甲骨文中是同一个字。据此可知,太阳神伏羲姓风也就是姓“凤”。由此更可以印证太阳神与凤凰之间具有何等深刻的关系!至于“玄鸟”,实际也是凤凰的一种变名。《离骚》:

望瑶台之偃蹇兮,见之娀佚女。

凤凰既受遗兮,恐高辛之先我。

---

① 《尔雅·翼》引蔡衡说和《禽经》原文,按赤、黄、青、紫、白五色,分凤鸟为五属;又引《说文》按东、西、南、北、中五方,分凤鸟为五属。见《学津讨原》第 36 本第 3 页。



图 51　汉瓦当画(凤凰太阳)

这里屈原讲的是商族的高母简狄,吞凤凰卵降生商族祖先的故事(这一故事表明殷商人认为自己是太阳鸟的后代)。在《天问》中,屈原又一次谈及此事,但在那里他却称凤凰为玄鸟:

简狄在台喾何宜,玄鸟致遗女何嘉?(译作现代语大意是:简狄在台上上帝为什么要生事,何必派玄鸟去让她有喜呢?)

两相印证可见,在古人眼中,凤凰就是玄鸟,二者同实而异名。

除此之外,在《吕氏春秋·音初篇》中亦述及此事。但那里却将玄鸟解作燕子。案,玄鸟之玄,可有二解。玄通作圜(古音玄),天也。凤凰古名中有"天鸟"或"天老"之称(鸟古音diǎo,[①]与老叠韵相通[②])。诗《商颂》:"天命玄鸟,降而生商。"

这里说玄鸟是天帝的使者,那么显然不会是指人间的燕子。但是,"玄"字又有"黑"意。所以也可释玄鸟为黑色鸟,即乌鸦或燕子。但这显然是误解,已不合玄鸟的本义。这一误说见于《吕览》,其由来也应是很久远了。

凤凰为祥鸟、太阳鸟,故古人以之避邪(镇墓鸟神)、象征吉祥(鸟书文字)。此并非纯为

①说见刑公畹《语言论集》,"鸟的上古音"一文。

②俞正燮《癸巳存稿》卷六引《河图挺左辅》:"天老云:今凤凰已下三百六十日矣。"可见天老主司凤凰。并见《说文》。

美观。正如草书于晋代起于符篆，鸟书之作亦有神秘宗教涵义。鸟书盛行于春秋战略之吴楚宋，皆为拜日之族。(河姆渡鸟护身符亦起于此，非偶然也。)商人拜日，故亦宗鸟。许慎《说文解字·叙》："六曰鸟虫书，所以书幡信也。"幡、符通。符信即神秘用具也。所谓鸟虫，别名羽虫，即鸟也。《孔子家语》："羽虫三百六十，而凤为之长。"《大戴礼，天圆》："羽虫之精者曰凤。"鸟虫书，即凤凰文也。

鸟虫书以凤为主，间有龙、鱼之形。鱼、鲁也，嘉美之意。龙亦神物。唐玄度《论十体书》："鸟书，周史官史佚所撰，粤在文化，赤雀集户。降及武朝，丹鸟流空。今此二法，是写二祥者焉。"唐韦续《五十六种书》："武王时丹鸟入室，以二祥瑞，故作鸟书。"

综上所述，玄鸟的涵义演变可以图示如下：

由于凤凰形象后来与燕子、乌鸦、大雁、天鹅、丹顶鹤、锦鸡等禽鸟类相附会而被世俗化了，因此，后世史书中发现凤凰的记载，由两汉到晚明，乃为史不绝书。如果这种记载可靠的话，那么人们所见应不外乎前述四大类禽鸟而已。

附表

历代发现凤凰简表

发现时间					发现地方		记载文献
公元	朝代	庙号	纪元	年	古地名	今地名	
前 84	西汉	昭帝	始元	3	东海	山东费县等	《汉书·昭帝纪》
前 73	西汉	宣帝	本始	1	胶东	山东平度等	《汉书·宣帝纪》
前 70	西汉	宣帝	本始	4	安丘	山东安丘	《汉书·宣帝纪》
前 69	西汉	宣帝	地节	1	鲁郡	山东曲阜	《汉书·宣帝纪》
前 65	西汉	宣帝	元康	1	泰山	山东泰安东南	《汉书·宣帝纪》
前 61	西汉	宣帝	神爵	1	南郡	湖北与四川交界	《汉书·宣帝纪》
前 60	西汉	宣帝	神爵	2	长安	陕西西安西北	《汉书·宣帝纪》
前 58	西汉	宣帝	神爵	4	长安	陕西西安西北	《汉书·宣帝纪》
前 58	西汉	宣帝	神爵	4	杜陵	陕西西安东南	《汉书·宣帝纪》
前 58	西汉	宣帝	神爵	4	上林	陕西西安市	《汉书·宣帝纪》
前 55	西汉	宣帝	五凤	3	长安	陕西西安西北	《汉书·宣帝纪》
前 51	西汉	宣帝	甘露	3	新蔡	河南新蔡	《汉书·宣帝纪》
前 41	东汉	光武帝	建武	17	郏县	河南郏县	《后汉书·光武帝纪·注》
86	东汉	章帝	元和	3	肥城	山东肥城	《后汉书·章帝纪》
124	东汉	安帝	延光	3	济南	山东济南东南	《宋书·符瑞志》
124	东汉	安帝	延光	3	新丰	陕西临潼东北	《宋书·符瑞志》
151	东汉	恒帝	元嘉	1	济阴	山东定陶西北	《宋书·符瑞志》
181	东汉	灵帝	光和	4	新城	河北伊川北	《宋书·符瑞志》
220	东汉	献帝	延康	1	石邑	河北获鹿东南	《宋书·符瑞志》
220	三国魏	文帝	黄初	1	石邑	河北获鹿东南	《三国志·魏书》
226	三国吴	大帝	黄武	5	苍梧	广西梧州	《三国志·吴书》
229	三国吴	大帝	黄龙	1	武昌	湖北武昌	《三国志·吴书》

续表

发现时间					发现地方		记载文献
公元	朝代	庙号	纪元	年	古地名	今地名	
265	西晋	武帝	秦始	1	郡国		《晋书·武帝纪》
266	西晋	武帝	秦始	2	郡国		《晋书·武帝纪》
269	西晋	武帝	秦始	5	赵国	河北邯郸	《晋书·武帝纪》
271	三中吴	末帝	建衡	3	西苑		《文献通考》第 213 卷
360	东晋	穆帝	升平	4	丰城	江西丰城	《宋书·符瑞志》
360	东晋	穆帝	升平	4	丰城	江西丰城	《宋书·符瑞志》
361	东晋	穆帝	升平	5	沔北	陕西沔县东	《宋书·符瑞志》
361	前秦	符坚	永兴	5	长安	陕西西安西北	《晋书·载记·苻坚》
420	南北朝宋	武帝	永初	1	山阴	浙江绍兴	《宋书·符瑞志》
437	南北朝宋	文帝	元嘉	14	秣陵	江苏南京东南	《宋书·符瑞志》
454	南北朝宋	孝武帝	孝建	1	丹徒	江苏镇江	《宋书·符瑞志》
566	南北朝周	武帝	天和	1	梁州	陕西南郑县东	《文献通考》第 313 卷
694	唐	武后	长寿	3	苑丘	陕西南郑东北	《文献通考》第 313 卷
917	五代前蜀	王建	天汉	1	万岁	四川达县	《文献通考》第 313 卷
988	北宋	太宗	瑞拱	1	清远	广东清远	《文献通考》第 313 卷
1004	北宋	真宗	景德	1	白州	广西博白	《文献通考》第 313 卷
1074	北宋	神宗	熙宁	7	增城	广东增城	《文献通考》第 313 卷
1101	辽	天祚帝	乾统	1	郭阴	北京通县南	《续文献通考·物异十二》
1202	金	章宗	泰和	2	武安	河北武安	《金史·五行志》
1351	元	顺帝	至正	11	庆远	广西宜山	《续文献通考·物异十二》
1622	明	熹帝	天启	2	禹州	河南禹县	《续文献通考·物异十二》

第五章 古昆仑——天堂与地狱之山

在中国传说中，有一座神秘的大山，这座山就是著名的昆仑山。

在中国神话中，昆仑山的地位可以同希腊神话中奥林匹斯山的地位相侔，它是一座上帝和众神所居的万神山。

海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。昆仑之虚方八百里，高万仞，上有木禾，……百神之所在。在八隅之岩，赤水际。非仁羿[按，当校作"羽人"]莫能上冈之岩。①

地部之位起形高大者有昆仑山。广万里，高万一千里。神物之所生，圣人仙人之所集也。出五色云气，五色流水。其泉南流入中国也，名曰河[何案：指黄河]。其山中应于天，最居中。②

在古神话中，昆仑山是黄帝——上帝和女神西王母所居的神山：

黄帝游于赤水之上，登于昆仑之丘。③

昆仑之虚，黄帝之所休。④

昆仑之丘，……黄帝之宫。⑤

西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山名曰昆仑之丘。……有人戴胜、虎齿、豹尾，穴处。名曰西王母。⑥

西王母梯几而戴胜，杖，其南有三青鸟，为西王母取食，在昆仑虚北。⑦

昆仑之山，……上有大鸟，名曰希有。南向，张左翼复东王公，右翼复西王母。背上小处无羽，一万九千里。西王母岁登翼上，会东王公也。故其柱铭曰：有鸟希有，绿赤煌煌，不鸣不食。东复东王公，西复西王母。王母欲东，登之自通。阴阳相须，唯会益之。⑧

---

①《山海经·海内西经》。

②张华《博物志》。

③《庄子·天地》。

④《庄子·至乐》。

⑤《穆天子传》。

⑥《山海经·大荒西经》。

⑦同上，《海内西经》。

⑧《神导经·中荒经》。

这种绿赤煌煌的希有鸟，即觌鸟，当然就是在前章已作过讨论的凤凰。

据说，昆仑山上有各种奇珍异物：

西海之南，流沙之宾，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘。有神，人面虎身，有文有尾，皆白，处之。……有人戴胜、虎齿、有豹尾，穴处，名曰西王母。此山万物尽有。①



(1) 白虎 (2) 太阳 (3) 若木 (4) 腾龙 (5) 飞廉 (6) 建木
(7) 凤凰 (8) 扶桑 (9) 鸾鸟 (10) 乘黄 (11) 杜衡

图 52 昆仑山上的奇怪异兽

图 52 摹自汉代一座墓砖壁画，描绘了昆仑山上的各种奇珍异兽。

昆仑山所在的地望，《山海经》及《淮南子·地形训》均说，叫“都广之野”。“都广”在《太平御览》、《艺文类聚》所引古本《山海经》中，均记作“广都”。而广、黄二字古通用。由此可知，所谓广都其实就是“黄都”，也就是“黄帝下都”。而黄都(广都、都广)之野，《山海经》、《淮南子》均说位于天地正中心。②

建木在都广，众帝所自上下。日中无影，呼而无响，盖天地之中也。③

建木在昆仑山上，位于天地正中轴上。而昆仑山据张华说，“其山中应于天，最居中”，所以建木、昆仑所在的黄都——即“都广”，当然也是天地之正中：

都广在西南，其城为三百里，盖天地之中也。

由于昆仑山位于天地正中。所以其山又称钟山，钟即中也。(《淮南子·俶真篇》：“钟山之玉。”高诱注：“钟山，昆仑也。”)

这里应注意一点，天地之中所在的陆地，古人又称作“齐”、“天齐”或“齐州”。《尔雅·释言》：“齐，中也。”“齐”，古文通作“脐”。④ 脐是人体正中，所以天地之中地称作“齐”(或天脐)。

---

①《山海经·大荒西经》。

②昆仑山所在的都广之野，王念孙引古本均作“广都”。(《后汉书·张衡传》、《艺文类聚》卷 85、卷 90 等)则古木实作广都，广、黄二字古通用。

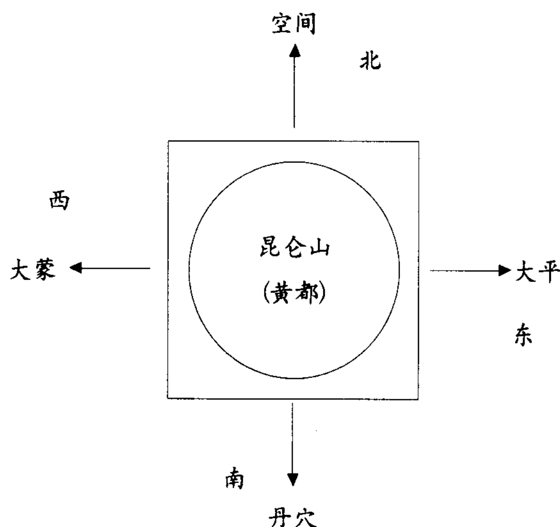
③建木，古籍中甚多见。张华叙《神异经》：“昆仑有铜柱焉，其高入天，所谓天柱也。”亦指建木。建木当作键木，即天盖运转之管键，即天枢也，又为天门之栓，后世华表(方表)。宴即本而作。

④王引之《经义述闻》卷二十七：“人脐居腹之中央，故谓之齐，脐者，齐也。”

根据中国上古时代的天地四方观念，曾把齐州所在的齐鲁之地看作天地的正中区。齐通作“冀”。《山海经》郭注：“翼州，中土也。”《淮南地形》：“正中冀州曰中土。”高注：“冀，大也。四方之主，故曰中土。”《列子·周穆王》：“四海之齐，谓中央之国。”《汉书·郊祀志》：“齐之所以为齐，以天齐(脐)也。”《汉书·郊祀志》师古注：“如天之腹脐。”《尔雅·释地》：

自齐州以南戴日为丹穴，北戴斗极为空同，东至日所出为大平，西至日所入为大蒙。

杨雄《法言》：“中于天地者为中国。”(卷四)《晋书·天文志》：“天有五门：东太阳门，



东太阴门，西太阳门，西太阴门，中有中华门。”参看上图所示中国古代人的地理观念。

由昆仑山和都广(黄都)所在是天地正中这一方位，我们也就可以判断出这座古大山的真相究竟是什么了。这座山实际上就是中岳——泰山。

吕思勉说：

吾国古代，自称其地为齐州，济水盖亦以此得名。《汉书·郊祀志》曰：“三代之居，皆在河洛之间，故嵩高为中岳，而四岳各如其方。”以嵩高为中，乃吾族西迁后事，其初实以泰岱为中。(《先秦史·民族原始》)

案，吕说极确。“泰岱”也就是泰山。在中国人的古代观念中，泰岱及其所在的齐州，正居于天地的正中心。而这与昆仑山及其所在的都广之野恰相重合。又，“都广”即黄都，亦即黄帝之都。而史籍记载，黄帝都邑位在泰山之下的曲阜。由此又可确证，古昆仑山，实即泰山。都广之野亦即黄都曲阜所在的齐州。由此又可见，就中国文化的整体来看，“中庸”或“用中”的观念，实起源于古人求天地正中而居的地理观念，后来方进而转化为一种伦理的观念。这种观念从古昆仑山地理位置的确立开始，可说是根深蒂固的。《封禅书》汉武封泰山，“泰山东北部上古时有明堂。处险不敞。济南人公玉带上黄帝时明堂图。

明堂图中有殿，四面无壁，以茅盖，通水，环宫植为复道，上有楼，从西南入，命曰昆仑。天子从之入，以拜祠上帝焉。”此泰山古名昆仑之确证也。

由《山海经》所描述的昆仑山地理观念还可以看出，写作《山海经》的人居地应略偏于我国东北部地区。因此在作者的眼中，昆仑山和都广之野既在天地中心，又在他们的西南方向。而由后一点出发，汉晋以来对于昆仑山的所在地，就形成了一种积非成是的谬见。西汉以后人多把昆仑山看作中国西北高原今日的祁连山或昆仑山，但验诸古籍，这一看法却不可能成立。就典籍中的记载看，中国历史上的昆仑山至少有三处：

1．《山海经》所记先秦人心目中的昆仑山，其地应在天地正中。

2．西汉人心目中的昆仑山，地在甘肃临羌西北酒泉县南，其山今称祁连山。祁连山界于甘、青两省之间，由汉代匈奴人所命名。①

3．唐代以后的昆仑山，亦即后人认为是黄河源所出地的昆仑山，地点在新疆、西藏的交界处。②

值得注意的是，这三座昆仑山显示了一种不断向西北迁扩的趋势。这种趋势不但反应出古代中国人天地地理观念的不断扩大，而且这里还有极为重要的一点。这就是，在中国古人的心目中，昆仑山不仅是天地中心之山，而且是黄河河源所出之山。昆仑山的西北迁移，是与古人追索黄河之源的认识和实践的发展过程相一致的。

写此书时，我注意到历史学家何幼琦先生在《海经新探》一文中，根据对古昆仑山地理方位的考察，得出了和我相同的看法。他也认为古昆仑山就是今日的泰山。他指出：

《海经》讲的地区，中心是一座大山，名为昆仑虚。山的周围有几条大川，分别流入附近的几个大海。这该是探讨《海经》的关键。要想确认昆仑虚的具体地望，首先必须排除各种误解的干扰。由于《海经》有“河水出昆仑虚东北隅”的记载，曾引起一些误解：最先是汉武帝根据使者调查报告的错误理解，把于阗南山定名为昆仑。其后是历代探研“河源”的人，莫不把自己主观判断的河源之山，当作《海经》的昆仑。③

---

①《后汉书·郡国志》：“临羌有昆仑山。”《括地志》：“昆仑山在肃州酒泉县南八十里。”《汉书·地理志》：“临羌西北至塞外，有西王母石室。”《晋书·张轨传》：“酒泉南山，即昆仑之体也。”今案，此山地望属今之祁连山也。山界于甘、青两省之间。此山名乃匈奴人命名：“匈奴名天山曰祁连，亦曰白山。”（《史记·匈奴传》）白山即玉山，祁连即昆仑也。《汉书·霍去病传》师古注：“祁连山即天山也，匈奴呼天为祁连。”昆仑古音近祁连也。

②《尔雅》郝懿行疏：“和阗之西南曰宝尔岱者，其山绵亘不知其终，其山产玉。是曰玉山，恒雪。”就是今日之昆仑山也。

③《历史研究》1985年第2期。又《汉书、大宛传》：“汉使穷河原，河原出于阗。其山多玉石。天子案古图书，名河所出山曰昆仑山。”——此即于阗西南山。

案,《海内西经》:

昆仑之虚……赤水出东南隅,河水出东北隅。

这实际上表明,在中国古人的地理观念中,曾经认为昆仑山——泰山是黄河的出源山。《淮南子·地形训》中说昆仑山下有赤泉、黄泉,这显然也反映了古代人的地理观念。案,甲骨文中泉、源同字。赤泉、黄泉本义应是指赤水、黄河之源。但是在《淮南子》中,我们又可以看到,远古的这种地理观念,已经被汉人根据五行观念加以改变,所以又增益附会出了所谓"青、黑、白"三色泉。[①]但也应当指出.这种附会虽然出于五行观念,但就其深层结构而言,却并非全无根据。因为:"齐多甘泉,甲于天下。从地质构造看,泰山山区北部,在中上寒武系和奥陶系石灰岩分布的丘陵,特别是其边缘地带,源源泉水,纷纷涌露。这一带泉多水盛,皆为岩溶泉。"[②]

前引何幼琦先生不仅指出古昆仑就是今日泰山,而且试图以对泰山周围地理水文的考察论证这一论点。这是卓有见地的。因为实际上,这就为解开古昆仑所在地望这一老大难问题提供了一个新的审视角度。

审读《山海经》所记昆仑山周围地理形势,有如下几点最须注意:

1. 昆仑虚东北有一大水即黄河("河水")。东南有一大水名赤水。

2. 昆仑虚周围多流沙:

流沙出钟山,西行又南行。昆仑之虚,西南入海。[③]

流沙之滨,赤水之后,黑水之前,有大山名曰昆仑之丘。[④]

3. 昆仑虚周围多大泽。如西有丹泽[⑤],东有巨野泽。[⑥]

4. 昆仑虚东南临近两个大海——渤海和南海:

赤水出东南隅,以行其东北,西南流,注南海。……河水出东北隅,以行其北,西南又入渤海。[⑦]昆仑之虚,西南入海[⑧]。

案,这种地理形势,与今日中国西北地区的昆仑山形势绝不相合,这是毫无可疑的(所言"流沙"实别有涵义,非指沙漠,详下论)。但它与泰山周围的地理构造和形势却基本相合。关于这一点,何幼琦先生文中已提出了一些重要的论据(特别是对于黄河河源问题,何先生作了

①案《海内西经》所述昆仑虚周围,除河水、赤水外,尚有青水、黑水、洋水、弱水。疑《地形训》青泉、黑泉即指青水、黑水之源。又增益一白泉,以迎合附会中五行观念也。

②徐本坚著《东岳泰山》第61页,科学出版社1985年版。

③《海内西经》。

④《大荒西经》。

⑤《淮南子·地形训》。

⑥参看何幼琦《海经新探》。

⑦《海内西经》。

⑧《海内西经》。

精彩的解释)。我这里可以再作一些补充。[1]近人在一部研究泰山地理的书中指出：

泰山的位置，在山东省境内。山之北属古代的齐国，山之南属古代的鲁国。所以，“齐鲁青未了”也正好道出了泰山位置的特征。这里，离海很近，向东南约二百里遥，就是烟波浩渺的黄海。它的北面、西面和西南面，均为辽阔坦荡的黄、淮、海平原所环抱。源远流长的黄河，就在近处奔腾东泻。纵览我国东部沿海广大区域的地理形势，泰山独占鳌头，居高临下，成为万里原野上的“东天一柱”。[2]

请看今日泰山地区的一张略图(图 53)。由图中可以看出，泰山水系分为两大脉络。北系汇于黄河、小青河——这就解释了古书中所说的河水出昆仑虚东北隅的涵义。南系则汇于汶河，而“汶河沿泰山南麓西流，注入东平湖”。[3]参照《地形训》中所说：

赤水出其东南陬，西南注南海丹泽之东，赤水之东弱水出穷石，至于合黎，余波入于流沙，绝流沙，南至南海。

可以推断，古“赤水”应就是今日“汶河”，而古“丹泽”应也就是在泰山西南的今日之“东平湖”。

这里最可注意的一点是，昆仑虚周围多“流沙”，又有所谓“弱水”的问题。过去人们多认为，所谓“流沙”就是沙漠，所谓“弱水”也就是《大唐西域记》中所记的西弱水。这实际上是以后世的观念不自觉地误解古人的一个事例。而这一误解，长期以来却一直是支持古昆仑山位于大西北说的一个主要论据。实际上，《海经》所记“流沙”的真相，是来自于泰山山区所特有的一种奇特地理现象。这种地理现象，今日泰山人仍称之为“沙河“：

所谓沙河，是当地居民的一种习称，由于泰山地区降水集中，坡降陡峻，林木稀少，河流多属暴流性质，具有季节性的异常洪水和异常枯水的极端现象。每逢夏秋暴雨之后，河水猛涨，奔腾澎湃，汇为巨流，山洪挟带大量泥沙砾石汹涌前进，但历时很短，水位即迅速下落，于是所携沙砾，也纷纷停积下来[何案，此即所谓“流沙”]。而平时，只剩下涓涓细流，且往往潜流于河底堆积物中，在宽浅的河床上，唯有累累沙石。[4]

这种大面积的沙砾堆积物和涓涓细流，应就是古书中所记昆仑虚周围的“流沙”和“弱水”。而《地形训》中所记：

弱水出穷石至于合黎，余波入于流沙，绝流沙。[5]

---

①可注意的是，《诗·鲁颂·闷宫》：“泰山岩岩，鲁邦所瞻。奄有龟蒙，遂荒大东。”荒大东，疑即《大荒东经》所说“大荒东”。

②徐本坚著《东岳泰山》第 2—3 页。

③《海内西经》。

④徐本坚著《东岳泰山》，第 58—59。

⑤穷石，即穷故地。《水经·河水》：“经平原鬲县故城西……故有穷石羿国也。”羿国属东夷，或谓在今山东德县北。或谓在安徽寿县，见《路史》后纪十二，罗苹注。或谓在河南，见《晋太康地遁记》。

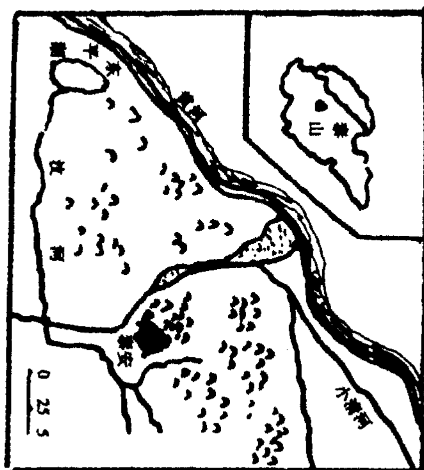


图 53
泰山山区的地理位置

《西次三经》:“不周之山……东望泑泽,河水所潜也,其原浑浑泡泡。”

《东山经》记泰山:“又南水行五百里流沙三百里,至葛山之尾无草木,多砥砺。”

据兖州地方志:兖州,古名“沙丘”,又名“瑕丘”。由此可知,古代传说一直认为泰山周围有流沙——实际也就是枯水季节潜行沙下的河流。根据古书中所记的昆仑虚地理形势与泰山地理水文的以上比较,我们得出“古昆仑山就是今日泰山”的结论,可能并不算很孟浪吧?

那么为什么中国人会把泰山及其所在的齐鲁之区看作天地之中心呢?要回答这个问题,就不能不考察一下上古时代华夏民族活动的地理区域。

古华夏文明所肇源的地区,是一个扇面状的大三角平原地域,这一地域以中部的嵩山为顶点,东部面向黄淮河三大水系入海处(见图 54)。

由图中可以看出,这个三角形北顶点在燕山角下,南顶点到达长江入海处的杭州湾,东部掩有今日山东、江苏两省海岸线的全部,以及河北浙江海岸线的一部。西顶点位置靠近华山、嵩山和三门峡。其面积包括今日山东、河南、江苏的全部以及河北、安徽、浙江的一部。这个三角块,其四面几乎完全被山岳和大海所环绕——其北面有燕山,南面有伏牛山、桐柏山、大别山,西面有太行山、秦岭、大巴山,东面是山东丘陵和大海。这个大三角区域,就是中国古史上著名的中州——中原——地区,亦即古代人心目中所谓“中国”的所在地(参看图 55)。环绕中州的三面群山,加上矗立在山东半岛滨海东端的群山丘陵,就是上古史上著名的“四岳”之所在。[①](《吕览·慎势》:“古之河王者择天下之中而立国”);也是

①岳(嶽)字古与垣通。垣,垣墙也。古人称大山为垣(《尔雅·释山》)。《周礼·序官·司圜》郑众注:“今狱城曰环。”《淮南子·本经训》:“垣室,殷官名,一曰狱也。”环,垣(圆)古通用。由此可见,古代所说四岳,也就是指包围中国的四面环山。

"四渎"之所在。[1]这块大平原的总面积约略为三十万平方公里左右，中华民族的父母之黄河、长江纵贯其中。古华夏的民族和文化，就是在这块平原的怀抱中孕育而成的。在这块大平原的西北边缘，沿黄河上溯，穿过稷山、中条山口，可以进入一个曲折的狭长平原小区(图中未标出)，此就是汾渭平原和秦晋高原(古周原)。其南侧为崤山山脉，西连秦岭，黄河傍有乾山(1500m)。这里是中国古史上夏族(晋)和秦文化的孕育地，陇山、秦岭、吕梁、太岳、太行、嵩、泰山环矩若屏障然。而由大平原的南顶点河南南阳出发，循汉水南下，穿过伏牛山、武当山、桐柏山、大别山诸山口，就可以进入又一块小平原区——江汉、两湖平原。这里正是中国历史上楚文化的孕育地。

从古地理学的观点看，这块大平原出现在距今约一亿年前，是由黄河、海河、滦河等河流的泥沙堆积而成。在整个呈三角状的大冲积平面上，地势均极为平坦。只有这一三角地域的中部略偏东北的地区，矗立着一座高山，这就是古称中岳，也被看作位于天地之正中的泰山[2]，上古中国人心目中的昆仑山。

为什么泰山是昆仑山，对这个问题我们已从地理位置上作了论述。以下再从名称的考证和昆仑山——泰山在中国神话中的地位两个方面提出证明（古中原地势较今低，故泰山更高。）

古人称山为"垣"，《尔雅·释山》：大山，垣。垣转音即岳(嶽)。故泰山古称"大岳"、"岱岳"或"泰岳"。

《尚书·尧典》说："四岳：岱宗、南岳、西岳、北岳。"将泰山作为"岱宗"而列居众岳之首。

《风俗通》说：

泰山，山之尊者。一曰岱宗。岱者，始(胎)也。宗者，长也。万物之始，阳阳交代，故为五岳之长，王者受命恒封禅之。

《封禅书》："二曰地主，祠泰山、梁父。""地主"即"地柱"。由此可见，泰山在中国古人的心目中，具有一种非常神秘和神圣的地位。这一点也反映在它的命名上(见图56)。

泰山，古又记作"太山"。太、大、天三字古代通用(太、大古音相同。而在甲骨文中天大通用)。所以泰山就是大山[3]，也就是天山。这个名称表示了它具有上通天帝的意义。

---

①四渎，也有一个演变过程。早期四渎是以泰山为中心的沂、淮、河、济四水(沂水古亦称江)。这反映了当时邹、鲁、泗上(今山东中南)为中心，古山东居民对这一带水道的地理知识。长江后来成为四渎之一，反映了晚周长江流域的开发及天下中心的南移。

②《淮南子·地形训》："中央之美者，有岱岳以生五谷桑麻，鱼盐出焉。"《尔雅·释地》："中有岱岳。"关于泰山在五岳中的位置，《尔雅》中有两种说法，另一说为东岳("泰山为东岳"，引自《释山》)。《尔雅》是汉人搜集经传故训而成。这两种说法，恰恰表明了古人心目中泰山人文地理的变化。后一说法反映了秦汉时代华夏地理空间的扩大。

③《庄子·大宗师》："肩吾得之，以处大山。"《释文》："音泰，又如字。"《列子·天瑞》："孔子游于太山。"《释文》："太作大，大音泰。"



图 54　古华夏地理地形势图

而“昆仑”二字，在古代也正是“天”的称号。

杨雄《太玄·法言》：

昆仑旁薄幽。

注文说：“昆仑，天也。”旁薄是双声连绵词，古称浩大为“旁溥”。幽，即玄远幽深。杨雄作《太玄》，好用古义僻字。在这里，他所使用的，显然也是“昆仑”一词的古义，即天。昆仑之所以是天的名称，是因为昆仑通作混沦，亦即混沌和浑沦。

岑仲勉《西周文史论丛》引王汇友《侍行记》(卷五)说：“考昆仑者当衡以理勿求诸语。上古地名多用方言，昆仑乃胡人语，译其声无定字。或称昆陵(东方朔《十洲记》)、混沦(郑康成《周礼注》)、祈沦(王嘉《拾遗记》)。要之为胡语‘喀喇’之转音，犹言黑也。”案，此说甚确。察《晋书》卷三二《李太后传》中有这样一句话：

时后为宫人，在织坊中。形长而色黑，宫人皆谓人昆仑。

《旧唐书·地理志》：“自林邑以南，皆卷发黑身，遂号为昆仑。”隋末称“茄”为昆仑紫瓜

(连雅堂《台湾通史·域地志》)。由此正可以印证上说,并了解古昆仑一词的确切语义:形体高大而黑即称作昆仑。准此,则昆仑正与今语中的"混沦"、"混沌"或"浑沦"诸词意义相同。虽然混沦、浑沦一语的语源究竟何在,今已不可深考,但《庄子》、《汉书·古今人表》及《帝王世纪》中均有"浑沌氏"。古人观念中常认为有天地之前的状态为"浑沌"、"混沦"。长沙马王堆出土西汉帛书《十六经》:"无晦无明,未有阴阳。阴阳未定,吾未有以名。"《列子》描述天地开辟前的状态:"万物混沌而未相离也。"屈原《天问》:"邃古之初,谁传道之?上下未形,何由考之?冥昭蒙暗,谁能极之?"凡此所言,正是混沦——浑沌一词的原始语义。而混沌一团又是云气的写照。所以在古语中,混沌——昆仑也成为天体和云气的一种称号。《西次二经》:"南望昆仑,其光熊熊,其气魂魄。"案"魂魄"二字乃浅人妄改,古本应作"魂魄"。魂与云音义均同,故"其气魂魂",亦即"其气云云"。在今日泰山岱顶有一巨大建筑群,系建于宋代,称作"碧霞灵佑宫",所祀之神名"碧霞元君",乃是传说中的泰山主神。对此神的来历,异说颇纷纭。实际上,碧霞元君也就是《山海经》中所说的云神"红光"。而由上述又可知,古人所称昆仑山,可能有三个意义:

1."昆仑"象征这座山在天地未开《混沌》之时即已存在,形容其来历之古老。

2. 以"昆仑"象征此山顶天立地,云气缭绕(混沌)。

3. 以"昆仑"称颂其山之高。

《水经注·河水》:

三成(层)为昆仑丘。

郝懿行《山海经疏》:

昆仑者,高山皆得名之。

《尔雅·释丘》:

丘一成为敦丘,再成为陶丘,再成锐上为融丘,三成为昆仑丘。

又,《通典》(卷45)引郑玄说:"昆仑即是土地高著之称。"综上诸义,可以看出昆仑山的名号均与"天"和"大"有关。所以可确定,昆仑山的涵义也就是天山和大同,而此与"泰山"一词的涵义又正相切合。这当然不是偶然的。我们再来考察一下关于古昆仑山和泰山的种种传说,看看二者是否相合。

《水经注·河水》说:

《昆仑说》曰:昆仑之山三级,下曰樊桐,一名板松;二曰玄圃,一名阆风;上曰层城,一名天庭,是谓大帝之居。去嵩高五万里,地之中也。

晋张华《博物志》引《河图括地象》:

地部之位起形高大者有昆仑山,广万里,高万一千里,神物之所生,圣人仙人之所集也。出五色云气,五色流水。

《山海经·西山经》:

昆仑之虚,方八百里。……百有九门,门有开明兽守之,百神之所在。



图 55 《禹贡》九州示意图



图 56 “五岳独尊”石刻



图 57（A）泰山南天门



图 57（B）泰山玉皇顶上的石表——相当于昆仑山顶的“建木”。高 6 米,宽 1.2 米,厚 0.9 米

《淮南子·地形训》：

昆仑丘“是谓悬圃，登之乃灵，能使风雨。或上倍之，乃维上天，登之乃神，是谓大帝之居。”

由此可知，古人认为昆仑山是一座通天之山，是一座仙人所居的神山，是有天宫的上帝之山。而在古传说中，泰山也正是这样一座山。

《韩非子·十过》：

昔者，黄帝会鬼神于泰山之上。大合鬼神，作为清角。

《风俗通义·五岳》：

东方泰山……尊曰岱宗。岱者始也，……万物之始，……王者受命，易姓改制，应天功成，封禅以告天地。

道藏《元始上真众仙记》卷四：

上太山，见神人，食玉英，见沣泉，驾交龙，乘浮云，白虎引兮直上天。受长命，寿万年。（见罗振玉《辽居杂著》）

由上引诸文可见，在中国古代观念中，泰山乃是伏羲、黄帝及众神仙所住之山，是一座通天之山。而这正与昆仑山的神话相合。但是，古昆仑山不仅是一座通天的神山，而且是一座死神之山，是传说中的"下都"(幽都)即阴曹地府。

昆仑之丘，实唯帝之下都。其神陆吾[1]，是司天之九部及帝之囿畤。[2]

昆仑山北，地转。下三千六百里，有八玄幽都，方二十万里。[3]

《楚辞·招魂》：

魂兮归来，君无下此幽都些，土伯九约，其角觺觺些。

幽都，也就是地府、冥国。古人认为人死后所归之处在幽都。

又《淮南子·地形训》说：

禹掘昆仑虚以下地，中有增(层)城九重……旁有九井……是其疏圃。疏圃之池，浸浸黄水。黄水三回复其源泉。

此昆仑山地下之黄水泉，也就是古传说中所谓黄泉。

《左传·隐公元年》引郑庄公誓词云："不及黄泉，无相见也。"杨伯峻注："黄泉，地下之泉，此二句犹言不死不相见也。"以是可知，古以黄泉为死地，而黄泉正是位于昆仑山下。

郭璞注《山海经·西次三经》：

玉山《穆天子传》说之群玉之山，司天之厉及五残。主知灾厉五刑残杀之气也。

---

①陆吾，守天门者，是传说中的白虎神，又名"开明"、"启明"。"开明兽身大类虎，九首，皆人面，东向立昆仑上。"(《海内西经》)启明又是天空中的金星，因此又名金神——蓐收。在神话中此神变形甚多：如"夏后启之臣曰孟涂，是司神于巴"。西方之地名巴。孟涂即神荼。孟荼当为孟荼之讹。孟、於古音通。孟荼即於菟。陆吾，开明，蓐收都是虎神，后演化为二十八宿中的"白虎"星座。

②引自《山海经·海内西经》。

③《博物志》

"残厉"是古代传说中的刑杀之神[①],而玉山也是昆仑山(详后文)。据此可见,死神、杀神居住在玉山即昆仑山上。

此外前已指出,昆仑山是西王母所在之山。我们在关于女娲、西王母的讨论中已曾指出,在中国神话中,西王母正是一位死神。凡此皆可证,古昆仑山在传说中即是一座神山和通天山,但又是一座鬼山和死神之山。值得注意的是,古泰山恰恰也是这样一座"主生又主死"的山。在中国古神话中,与昆仑山完全相同:一方面,泰山是天山、神山;另一方面,泰山又是鬼山,是阴曹地府所在之山。

《帝王世纪》中有"太山稽鬼"之说。马王堆出土《十六经》中,记黄帝有臣名"太山稽"。案"太山稽",即"太山姬",亦即西王母,正是中国神话中的死神。

清人赵翼《陔余丛考·泰山治鬼》条说:

东岳主发生,乃世间相传多治死者。……其实后汉时已有此语。《后汉书·乌桓传》:其俗谓人死则神游赤山,如中国人死者魂归泰山也。又《许曼传》:曼少尝疾病,乃谒太山请命。干宝《搜神记》:胡母班死,往见泰山府君,为之致书于河伯。《三国志·管辂传》:谓其弟曰,但恐至泰山治鬼,不得治生人。……《博物志》:泰山天帝孙也,主召人魂。东方万物始,故知人生命。《古乐府》:齐度游四方,名系泰山菉。人间乐未央,忽然归东岳。是泰山治鬼之说,汉魏间已盛行。

又,顾炎武《日知录》(卷三十)"泰山治鬼"条云:

尝考泰山之故,仙论起于周末,鬼论起于汉末。……自哀平之际而谶纬之书出,然后有如《遁甲开山图》所云:"泰山在左,亢父在右。亢父知生,泰山主死。"《博物志》云:"泰山一曰天孙,主召人魂魄,知生命之长短者。"《后汉书·乌桓传》谓:"中国人死者魂魄归泰山。"

《史记封禅书》记齐人所祀八神,其中有地主,祭于泰山梁父。"地主"应当就是《楚辞·招魂》中所说的治鬼之"土伯",也就是后世所谓"土地爷"。

但这里应当指出:自顾炎武以下旧论咸以为泰山治鬼之说起于汉初,这是不对的。殊不知此说实脱胎于昆仑山下有幽都、黄泉和西王母的神话。而考其起源,则可以追溯到古华夏文明的肇始之处。

《三国志·魏书·乌桓传》:

中国人以生死之神归泰山也。

《白虎通义》:

王者易姓而起必刊封泰山,行教告之义也。

《五经通义》:

---

①"厉主杀罚。"(《礼记·祭法》郑玄注)

王者受命易姓报功告成必于岱宗。

《文选》李善注引《博物志》:“泰山天帝孙也,主召人魂。东方万物始,故知人生命。”东方万物始者,犹言为万物母也。

所有这些,都记述了中国人所固有的所谓“慎终追远”的文化观念。而这种观念之所以集中在对泰山的崇拜上,又是具有深刻原因的。

从20世纪以来的考古发掘看,位于中国东部以泰山曲阜为中心的泰沂山区,乃是华夏古文明最重要、最集中的起源地之一。1965年以来,在沂源县土门千人洞,相继发现了旧石器时代人类活动的遗迹。1981年,此地又发现了距今四五十万年前的猿人头骨化石。1966年,在泰山东部新泰县乌珠台,发现了一颗少女牙齿化石,经鉴定,距今也已有五万多年的历史[①]。凡此均证明了,在泰沂山系地区,远在四十到五十万年以前,就已有人类生存和活动了。至新、旧石器时代,此地的文化遗迹就更多了。20世纪初叶,在章丘龙山镇发现了著名的龙山文化遗址。龙山文化以其上承仰韶而不同于仰韶的独特文化风格引起了人们的注意。20世纪50年代以来,又相继在泰沂山系及其周围,发现了著名的大汶口文化。其荦荦大者,如泰安大汶口、莒县凌阳河、日照东海峪、诸城前寨等,宛如群星辉烁。其文物之灿烂与文化发展水平之高,我国其他地域的同期文化遗址,盖无能望其项背者。而这一地域,却正是古传说中黄帝族起源的主要区域,也是在中国上古史上迸发出夺目光彩的殷商王朝崛起的重要根据地。

许多材料表明,崇拜太阳的黄帝族不仅起源于泰山地区[②],而且把泰山看作他们本族的神山、天山——昆仑山。因此,他们也把这座大山看作祖先世代所居的圣山。由此遂产生了对中国文化影响至为深远的一种“木高千丈,叶落归根”的观念。无论在怎样的流离迁徙中死去,先民们也仍然怀有这样的心愿——把骸骨归葬于泰山下,使千秋万载后,魂魄归返于故园。

据古书中的记载,泰山有两座辅山:一为梁父山,一为长白山[③],其中的梁父(又作梁甫)是一座著名的古墓地。

《遁甲开山图》:

亢父知生,梁父知死。

陆机《泰山吟》:

梁父亦有馆,蒿里亦有亭。

---

①见1982年5月7日《人民日报》:《我国古人类考古又一大发现》,及《古脊椎动物与古人类》,第10卷,第1期。

②“黄帝生于寿丘,在鲁东门之北,……后徙曲阜。”(《帝王世纪》)。

③《岱宗志》:“梁父、长白二山,为泰山辅岳。”长白山亦即玉山。

幽途延万鬼，神房集百灵。

诗中所说的“蒿里”，是泰山侧的另一座小山，也是一座古墓地[①]。

汉刘伯平镇墓券：“生属长安，死属太山。”汉简：“生人属西长安，死人属东太山。”（杨树达《积微居小学金石论丛》第302页）。

所以，在中国文化中，泰山具有不同于任何其他山的神圣意义。它被看作天地之中，历代帝王登基者都要到此朝拜、封禅，而封祭天就称作“升中”[②]。至今泰山顶上有南天门和玉皇殿。而登泰山者向来有观东海日出之俗。根据我们的考证，这种习俗实际上可以一直追溯到起源于黄帝时代的日神和泰山崇拜上。其由来真可谓久矣！除此之外，泰山在古代又一直是一座死神之山，是中国人魂魄所归的故国家山。

《山海经·大荒南经》：

帝尧帝喾帝舜葬于岳山。

“岳山”或作“羽山”，据说夏祖鲧死于羽山。岳山也就是作为众岳之首的泰山。那么由此看来，中国上古史中的有虞、陶唐、夏、高、周之祖，竟无一不葬于泰山者。

归纳以上所论诸点，根据：

1．从语义学的角度看，泰山是天山，昆仑山也是天山；

2．从地理学的角度看，古人认为泰山位于天下正中，昆仑山也位于天地正中；

3. 从神话和宗教的角度看，古人认为泰山是神山、通天之山、成仙之山，昆仑山也是神山、通天之山、成仙之山。古人认为泰山是死神之山，是幽都——地府所在之地，昆仑山也如此。

我们当可确凿无疑地论定，古昆仑山其地望与今日西北的祁连、昆仑二山毫无关系。实际上，它就是华夏民族一直视为神圣之山的泰山。

由此我们还可以解开古史中的一个大疑谜，这就是黄帝所居的“轩辕之丘”的秘密。[③]

其实，轩辕丘也就是昆仑山。轩辕古音 Kuang lun[④]，其对音正是昆仑。又昆仑山在《吕览·古乐篇》中记作“阮陀”山[⑤]。昆古音近川、犬[⑥]，所以昆仑——阮陀——轩辕正是一声之转。昆仑山又有别名叫“员丘”：

---

①《山东志》：“蒿里山在泰安州西南三里，……今山上有蒿里祠、森罗殿。”《汉书·武帝本纪》，蒿里作高里，颜师古注：“死人之里，谓之高里，或呼下里。”

②《礼记·礼器》：“因天事天，因地事地，因名山升中于天。”

③“黄帝名轩辕，居轩辕之丘。”（《大戴礼》、《史记》）“轩辕之丘在轩辕国北。”（《山海经·海外西经》）《淮南子 记：“禹治水时，自化为熊，以通圜辕之道。”圜、轩古音同，亦即轩辕山也。

④据李宗侗拟音，见《史语所集刊》第39册。

⑤“伶伦自大夏之西乃至阮陀之阴。” 《汉书地理志》 记此事，阮陀山作昆仑山。（引文从俞樾校文）

⑥古史中“昆夷”常记作“犬夷”、“串夷”，是昆、犬、串古音同的证据。

员丘山上有不死树，食之乃寿，有赤泉，饮之不老。多大蛇，为人言，不得居也。(《博物志》)

而员丘也就是轩辕丘。(今山东半岛有喻陀山，又有昆嵛山。疑皆是昆仑一语的变名。)又，从语音通转关系看，昆仑即浑沦，浑沦又是圆之连绵词(亦即今俗语中的"囫囵")。《尔雅·释地》："方丘圆丘，丘形之方圆者也。"所以浑沦丘——昆仑丘也正可称作"圆丘"或"圜丘"。黄帝国号轩辕，此二字纯为象声词，历代注家从无人为其有实义者。而从史事考证，轩辕本字似当作"玄云"。"轩"通作"玄"。玄，天也。辕、员古通用。而古文中"员"字，也就是"云"字[①]。

从古传说看，黄帝一生事迹，与"云"有极为特殊的关系(所以古祭神之尊器多饰云纹)。

《左传·昭十七年》说：

黄帝以云纪，是为云师而云名。

《史记·五帝本纪》：

官名皆以云命，为云师。

《集解》引应邵语：

黄帝受命，有云瑞，故以云纪事也。春官为青云，夏官为蚩云，秋官为白云，冬官为黑云，中官为黄云。

又引张晏语：

黄帝有景云之应，因以名师与官。

据《山海经》，黄帝之国名叫"朝云之国"(《海内经》)。而黄帝的音乐名叫"云门"之乐，又叫"云门大卷"[②]之乐。在古神话中，还有如下的说法：

黄帝与蚩尤战于涿鹿之野，常有五色云气，金枝玉叶，止于帝上。有华葩之象。帮因而作华盖也。

文中的"金枝"显然是日光的意象，而"玉叶"则正是白云的意象。

前已指出，轩辕、昆仑[③]，在古代都可以用作支遥秒号。而古昆仑山和泰山，在传说中又正是著名的"云山"。

---

①《泰誓》"若弗云来。"疏："员即云也。古本云作员。"《诗经·出东门》："聊乐我员。"《经典释文》："员一本作云。"《诗经·商颂》："景云维河。"注："员，古文作云。"《经典释文》"员音云，平声。"(左传、伍员释文)这些文例均可证明，员、云二字古可能通用。

②见《周礼·大司乐》及蔡邕《独断》

③《楚辞·远游》："轩辕不可攀援兮。"旧释轩辕为黄帝，谬。黄帝安能攀援？轩辕者，玄云也，天也。此句言云天不可攀援而上也。

《山海经·海内经》：

流沙之乐，黑水之间，有山名不死之山。

郭璞注：

即员丘也。

郭释《海外南经》"不死民"一词说：

有员丘山，上有不死树，食之乃寿，亦有赤泉，饮之不老。

《海内西经》则说：

海内昆仑之虚，……帝之下都……上有……不死树。

说不死树长在员丘和昆仑山上。实际上"员丘"即"云丘"，亦即轩辕(玄云)丘，正是黄帝之宫所在的昆仑山。

而泰山与昆仑山一样，也是一座云山：

万物之始，阴阳之交，云触石而生，肤寸而合。不终朝而遍雨天下，唯泰山乎！帮为五岳之长耳！[①]

泰山山高多云，云形混沦，古人认为云就是天体。这可能是泰山、昆仑山得名的又一个原因。云絮色白如玉，所以在古人的传说中，泰山、昆仑山别名玉山。并且相传二山中多玉。至今日泰山侧仍有山名叫长白山。《东山经》："又南三百里曰泰山，其上多玉，其下多金。"而昆仑山则别号群玉山[②]。据说"其中多白玉，是生玉膏，其源沸沸扬扬。黄帝是食是飨。"[③]——请看这里所说的这种能沸沸扬扬的"玉膏"，不是白云， 又是什么呢？

在古书中，轩辕、昆仑、泰山常通用而不分。

《庄子·至乐篇》：

昆仑之虚，黄帝之所休。

《史记·五帝本纪》：

黄帝居轩辕之丘。

而《韩非子·十过》则称：

黄帝合鬼神于泰山之上。

由此足证，昆仑山——轩辕丘——泰山，实际都是同一座山。

---

①《后汉书·郊祀志》注引《风俗通》。

②郭璞注《西次三经》："玉山，穆天子传谓之群玉之山。"《山海经》记西王母所居昆仑山别名玉山(《西次山经》)

③《山海经·西次三经》

在古传说中，黄帝出生于山东寿丘，后迁河北涿鹿，最后还乡定居于曲阜。《帝王世纪》等书说，轩辕之丘“在鲁城(即曲阜)东门之北”(《史记·周本纪正义》引)。由这一地理位置看，黄帝故乡的“轩辕之丘”，也确实正是在今日的泰山之上。从考古学和文化地理学角度看，中国新石器时期文化遗址最为稠密的地区，当推陇山以东、陕西中部渭河流域、太岳山以南、山西西南汾河下游和中条山南北、嵩山西北、河南的伊洛河上游、太行东南、河北西南部和河南省西北以及山东济水流域。这个地区的地理因素和气象条件，今古差别甚大。(详见《历史地理》第三辑，上海版 1983，史念海：“由地理因素试探远古时期黄河流域文化发达的原因”。)现在河流稀少，湖泊绝迹。而在那时，河渠密布，湖海星列，仿佛今日江淮之间。地势平坦卑下，气候潮润多雨，林木茂盛。平原中散布土丘，成为人口聚邑天然所在。河网无大水而有利于交通。这就是这块中原地域成为古代华夏文明中心的天然原因。

第六章　神树扶桑与宇宙观念

中国古代关于太阳的神话中，常提到一种神奇的树木。这种树木有许多相近而不同的名称：如"扶桑"、"榑桑"、"扶木"、"若木"、"若华"、"空桑"、"蟠木"等。

据说这种树生长在东海之中一个名叫"旸谷"的地方。此树高三百里，树上生长着形状如芥的小叶。在这棵树的枝头，栖息着十只金乌，每个金乌身上驮着一个太阳。每天黎明，有一只金乌带着太阳由这棵树的最高枝起飞，在经过一个叫"咸池"的海洋时，金乌下降水中洗个澡，然后重新起飞，用一天时间在天空飞行一周。最后从西方一个名叫"昧谷"的山口潜入地下，再沿大地的另一面而回到扶桑树上。

兹将古代典籍中关于扶桑木的故事汇引如下：

《山海经·海外东经》：

汤谷上有扶桑，十日所浴。在黑齿北。居水中[有]大木。九日居下枝，一日居上枝。

汤谷即旸谷。二字皆从"昜"得声，同音相假。"昜"，在甲骨文中，像太阳从云气中高升之形。古文字学家丁山说："昜者，云开而见日也。从日从一。一者，云也。"[①]他又说：昜，自是日神本名。即太阳的初文。所以所谓旸谷、汤谷，其实就是太阳谷。还有一点应注意的，上引文中浴日之浴，并不是洗浴之浴。"浴也者，飞乍高乍下也。"(《说文段注》)这段引文是说，在太阳升起之地旸谷内，有一种树，名叫扶桑。此树在黑齿国北方的大海之中[②]。九个太阳栖滞于此树之下枝，一个太阳升起在上枝。

在《淮南子·天文训》中，则记载了又一种说法：

日出于旸谷，浴于咸池，拂于扶桑。

也就是说，太阳不是起飞于扶桑，而只是在飞行中经过扶桑。"咸池"在他书中或记作"甘水"、"甘渊"。甘、咸古音同[③]。太阳的起飞地乃是大海中的旸谷。这一说法比《山海经》

①丁山著《中国古代宗教与神话考》，第364页。

②黑齿国，疑即凿齿国，地在东夷之地，即今山东半岛。考古发掘表明，大汶口新石器居民俗有拔门齿之俗，则黑齿国可能确为实有也。

③《吕氏春秋·古乐》说黄帝之乐名"咸池"。咸池是太阳升起处，这是黄帝是太阳神的又一证据。

的说法为晚出,但也显然更合于逻辑了。

在有的古书中,扶桑又可写作“空桑”,如“空桑之苍苍,八极之既张。乃有夫羲和,是主日月,识出入以为晦明。”(郭璞注《山海经》引《启筮》)羲和是太阳神。而空桑(扶桑)是一个地名,而不再是一棵树。在另一些记载中,扶桑又写作扶木。

上有扶木粗三百里,其叶如芥。有谷曰温源谷,上有扶木,一日方出,皆载于乌。(《山海经·大荒东经》)

“温源谷”即温泉谷,古文字中泉、源二字通用。而温泉谷当然就是汤谷。(《说文》):“汤,热水也。”“汤谷,谷中水热也。”《山海经·海内东经》郭璞注。)

扶桑生碧海中,树长数千丈,一千余围。(《十洲记》)

“扶木”又或记作“榑木”或“榑桑”。

东应日出之次,榑木之地。(《淮南子·时则训》)

东方之极自碣石东,至日出山榑桑之野,常大昊神句芒司之。[1]

或作“蟠木”。据说古帝颛顼曾到过那里:“颛顼东至于蟠木”,[2]“帝颛顼出自若水,实处空桑,乃立为帝。”[3]蟠木,即扶木。(《类篇》:蟠,蒲官切,大也,曲也。委也。又,蒲波切。”)若水即海水。北海神名若[4],故海水可称若水。空桑,或作穷桑,亦即扶桑所在地,《淮南子·本经训》高诱注说:“空桑,地名,在鲁。”

扶桑又别有名称作“若木”:

若木在建木西,末有十日,其华照下地。[5]

高诱注:“若木上有十日,状如莲华。”可知若木也还是说扶桑。在这里,若木上太阳的形状已很具体,每个太阳好像一朵莲花,而且光照大地。但此说更早的出处,仍是来自于《山海经》:

上有赤树,青叶赤华,名曰若木。生昆仑西,附西极,其华色赤,照下地。[6]

唯这里应注意的是,原来据说生在东方日出之地的扶桑树,在此却跑到了日落之地的西极。这就难怪屈原在《天问》中要提出这样的问题:

羲和之未扬,若华何光?

①《尚书·大传》。

②《五帝德》。

③《吕览·古乐》。

④《庄子·秋水》

⑤《淮南子·地形训》。

⑥《大荒北经》。

就是说，当太阳神羲和还未西来时，为什么那若木也会发光呢？这个问题问得很好。由于若华是生于海中的神木，所以它又被尊奉为海神。这就是《庄子·秋水》中曾提到的那个"北海若"，并见于《楚辞·远游》，"海若，海神名。"(王逸注)

先秦战国铜器有数件以鸟立华上造型。其最精彩者为前680年（鲁庄公十四年，郭沫若说)的一件新郑铜壶：

此壶全身均浓重奇诡之花纹，予人以无名之压迫，几可窒息。乃于壶盖之周骈列莲朵。上层以植物为图案，……而于莲瓣之中央复立一清新俊逸之仙鹤，翔其双翅，单其一足，……此鹤初突破上古时代之鸿蒙，正踌躇满志，践踏传统于脚下，而欲作更高更远之飞翔。此正春秋初年由殷周半神话时代脱出时，一切社会情形及精神文化之一如实表现。(《殷周青铜器铭文研究》)

同类壶又见于郭宝钧发掘之汲县铜壶。壶盖立鸟非鹤而为兽面，乃飞廉也。鹤、皇均凤凰类，系太阳神鸟，而脚下若莲之华，并不是莲花(郭沫若谓中国无大莲，先秦亦无以莲为饰者，故推测其传自印度)。此花瓣上饰有复杂神秘花纹——我认为乃是扶桑若木之华也。所以鸟立华壶，以题材论，其实是中国神话传统题材。

以上我们大致列举了典籍中所见关于扶桑神话的几种主要类型。由此必然会产生几个问题：

(1)所谓扶桑究竟是一种什么树？

(2)为什么它如此多名？

(3)为什么它既在东方又在西方？

(4)它与太阳究竟是什么关系？

以下我们来逐一进行讨论。

从音韵学的角度看，"榑"，古音buó，与"蟠"(古音buó)同音相假。而"扶"古音在帮母，也与榑音通相假。由此就可知道，扶桑之"扶"在古书中，本无定字。因之"扶桑"之扶(buó)的语义，即不在这个字的字形中，而在其字音中。以声类求之，这个字音所表示的那个字义，其实是"榑"。在讨论伏羲名号问题时，我们已论证过，榑就是"大"。所谓扶桑、榑桑，其实均当作榑桑，即巨大的桑树。——树高三百里，还不算大吗？(扶桑又作空桑。空、孔相假。孔，《尔雅》：大也。故亦训"大桑"。)[①]

那么，"扶桑"为什么又叫"若木"或"若华"呢？

对这个问题，吕思勉《读史札记》曾引清儒王棻友的训诂作过探讨，认为"叒(桑)"与"若"在古文字中因形近而相乱。

---

①空桑、穷桑，空、穷皆读作孔、况，而训作大。空桑扶桑之社即大桑之社也。

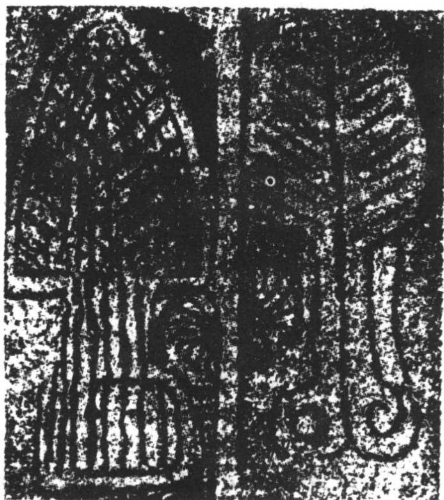


图 58
莲花照地的若木
（河南密县汉墓砖画）

所以若木之若，实际乃是叒字的讹写。那么“叒”的本义又是什么呢？

《说文》：“叒，日初出东方旸谷所登榑(叒)。叒，(木也)，象形。”案文中“木也”二字疑是后人所增。因从木之“叒”在《说文》中专有一体，即“桑”字。而榑桑之桑的本字，当作“叒”，从“又”而非从木。搞清这一点至关重要。因为这乃是一个关系到能否弄清扶桑神话本来面目的问题。

我们知道，桑木是绝不可能生长于海水中的，更不可能成为太阳所寄居的神树，那么，古代这个神话究竟有什么根据呢？

实际上，所谓“榑”不是别的，就是日出于大海中时，从海水到天空映照烘托着太阳的云华。尤其值得注意的是，对于这种烘日的云华，早在新石器时代，东方大汶口文化的先民就用如下的图形作了描绘(图 59)：



图 59　大汶口文化出土陶文

这两个图案,发现于距今 5000～8000 年前的山东大汶口陵阳河文化遗址中。前人对这两个图形的涵义曾作过许多猜测,唯于省吾释之为“旦”字,较近实。毫无疑问地,这两个符号正是东海滨古代先民对日出的描写。两字中烘托在太阳之下的东西,应当就是云。(中图下部的齿状物,旧说为山,不确。可能就是海波之形。)甲骨文、金文中“云”字见图 60 中 A,B,均与上图云形相似。在古汉字中,有过这样一个奇字,见图 60 中 C。釐定为“昷”。这个字今尚存于《说文》中,用作一些字的偏旁。此字很可能正是“昷”,即“旦”的变体。

从典籍看,先民非常重视对日旁云气的观测。“以五云之物辨吉凶水旱降丰荒之象。”郑注:“物,色也。视日旁云气之色。”[①]所以古代宫殿之侧常设有“灵台”,“以望云物”[②]。

《史记·封禅书》:

日主,祀成山……以迎日出云。

殷商甲骨文的记录表明,在商代不仅祭云有专典,而且采用最高的礼仪规格,用祭上帝的“尞”礼作祭。实际上,在中国上古宗教思想中,云神的地位仅次于作为上帝的太阳神。“纬书”中说:

云者,天地之本也。(《河图地运记》)

而《易传》中则说:“天地细缦,万物化醇。”[③]段玉裁指出:“细缦二字就是‘云’字的分读,合二字为双声叠韵。”[④]《楚辞·九歌》在《东皇太一》祀之后,第二就是《云中君》祀。

实地观看过东海日出的人知道,日出之时,海上云华的形状有如掌形托日。所以古人称之为“叒”或“榑叒”。榑叒,即巨大的手掌(“又”在古文字中,是手的象形字)。另一方面,先民早已注意到,云“其状若植华以长”[⑤],“冬至初,阳云出箕,如树木之状”。[⑥]这中如掌托、如植华、如树木之状的华云,应正是“叒”以及后来由“叒”变型为“巨木”的“扶桑”的原型。由此又可知,扶桑本字其实应当作“榑叒”。只因桑木之形亭亭如盖,亦如巨掌(《淮南子·说林训》:“桑林生臂手”),所以“桑”字从“叒”。而“叒”的故事也就变型为“扶桑”了。

懂得“扶桑”的真相是东海日出时所常见到的云华之形,那么,也就不难解释为什么它既出现于东方日出之地,又作为所谓“若木”、“若华”而出现于西天日落之处了——原

---

①见《周礼·保章氏》及郑注。

②见《后汉书．祭祀·中》。

③细缦,或作细温(《文选》鲁灵光殿赋,思玄赋),是“云”字的拆读。

④见《说文解字注》。

⑤见《吕氏春秋·明论》。

⑥见《易·通卦验》。



图 60 甲骨文、金文中的“云”字

来那光彩照地的“若华”，其实就是晚霞(暮云)。

《周礼》中占天望气之官有“胝(视祲)”。其职：“掌十烨(晕)之法，以观妖祥，辨吉凶。”郑玄引郑众：“烨，日光气也。”孔疏：“十烨之法者，一日以下十等，多是日旁之气。言烨，亦是日旁烨光，故总以烨言之。”十烨之名，郑玄引郑众说谓：“祲，气相浸也。象者，赤鸟也，镌，谓日旁气，四面反白，如烨状也。监，云气临日也。暗，日、月食也。瞢，日月瞢瞢无光也，弥者，白虹弥天也。叙，云有次序也，如山在日上也。隮者，升气也。想者，辉光也。”

秦汉以后，扶桑故事发生了进一步的演变。在有的传说中，它更加文学化了。如佚书《玄中记》中有这样一条：

蓬莱之东，贷岳之间，有扶桑之树。树高万丈，树岭常有天鸡，为巢栖于上。每夜半时则天鸡鸣，而日中阳乌则应之。阳乌鸣，则天下之鸡皆鸣。

此条所据应在传说为东为朔所著的《神异经》中：

巨洋海中，升载海日。盖扶桑山上有玉鸡，玉鸡鸣则金鸡鸣，金鸡鸣则石鸡鸣，石鸡鸣则天下鸡皆鸣。

而此条在《太平御览》卷九一八中又变作：

东南有桃都山，上有大树名曰桃都，枝相去三千里。上有天鸡，日初出照此木，天鸡即鸣，天下鸡皆随之鸣。

这里应注意，扶桑树变形而成了桃都树。也就是说，桑的故事变成了桃的故事。为什么会发生这一变形呢?原来，其秘密仍在《山海经》中。

《后汉书·礼仪表》引《山海经》佚文：

东海中有度朔山，上有大桃树，蟠居三千里……

当不难看出，所谓“桃都山”，即是“度朔山”的变形。在中国神话系统中，桃树与桃，是桑木以外的第二种神树。据说立桃枝于门户上，可以御凶鬼。[①]鬼类怕桃，所以桃在中国艺

①《论衡·订鬼》引《山海经》：“于是黄帝法而象之，除殴华，因立桃便于门户上，画郁垒，苇索，以御凶鬼……”

术中也是象征长寿的符号。《汉武故事》中说,西母与汉武帝相会时,“出桃七枚,母自啖二枚,与帝二枚。帝留核著前,王母问曰:用此何为? 上曰:此桃美,欲种之。母笑曰:此桃三千年一著子,非下之所植也。”仙桃与“蟠木”(扶桑)的汇合,就变成了晚近民间神话中王母娘娘的长寿蟠桃。(这一传说后来成为小说《西游记》所取用的题材之一。)

而在秦汉以后另一类型的扶桑传说中,它又变成了一个东方的地名。

如《十洲记》说:

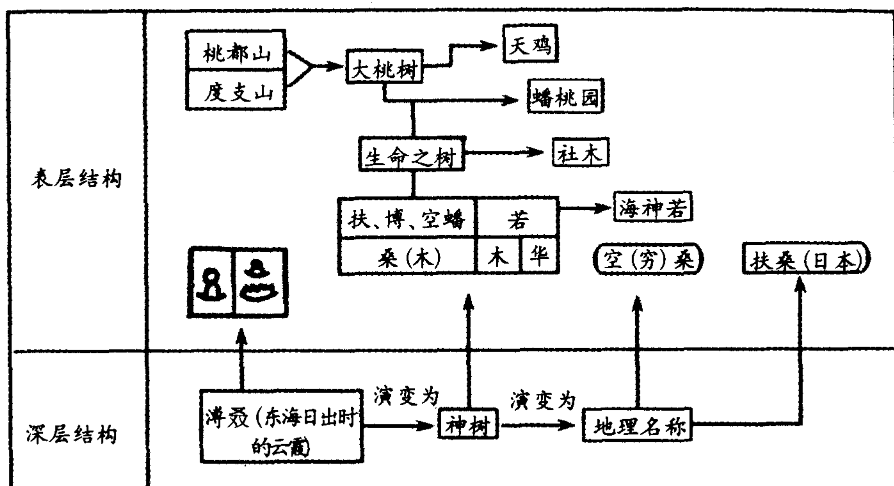
扶桑在东海之东岩,……登岩一万里东,复有沧海。海广阔浩瀚,与东海等。水既不咸苦,而作碧色,甘香味美。扶桑在碧海之中,地方万里,上有太帝宫[按,即太阳宫],太真东王父所治处。地多林木,叶皆如桑。又有树,长可数千丈。大二千余围。树两之间根偶生,更相倚依,是以名为扶桑。

《南史·东夷传》说:

扶桑在大汉国东二万余里。

这两则材料所说的“扶桑”之地,其位置相当于海东之日本。所以后来作为地名的“扶桑”,就成为日本的代称[①]。耐人寻味的是,日本古宗教中也有一种崇拜太阳的古老习俗,并且日本人一直认为自己是太阳神的后裔[②],那么在中国古代的扶桑神话与日本古代的这种传说中,是否还有某种更深刻的关系呢?

综上所论,我们可以用下图来概括扶桑神话的演变。



①史籍中也有以“扶桑”地名称朝鲜者。如:“扶桑之俗,其婚姻则婿住女家门外作屋。相说乃成婚。”(《南史·东夷传》)。

“高丽其俗,作婚姻,女家作小屋于大屋,屋名婿屋。”(《三国志》)两相比照。可知前一扶桑,即指后之高丽也。

②朝鲜、日本均以白色为礼色。均拜日。此俗与中国殷商人正同(“殷尚白”《史记》)。

以上讨论了扶桑神话的起源和演变。

在结束这一讨论之前，这里还应当指出一个通常为古神话研究者所忽视的问题。这就是：扶桑木的神话，还蕴涵了中国古代关于宇宙结构的基本观念。

中国古代研究天体之学的，约分以下三大派：

(1)宣夜论。“宣夜”说认为天无实质，仰而望之，高远无极，眼瞀精绝，故苍苍然也。日月众星，自然浮生虚空之中，其行其止，皆依于气。庄子所谓“天之苍苍，其正色耶？其远而无所至耶？”《列子·天瑞篇》说：“虹蜺也，云雾也，风雨也，四时也，此积气之成乎天者也。”道家此种观念，正是“宣夜说”的滥觞。

(2)盖天论。认为天似盖笠，地似复盘。天斜转如推磨而左行，日月右行，譬如蚁行磨石之上，磨左旋而蚁右去，磨行疾而蚁行迟，故不得不随磨以左旋。《吕氏春秋·序意篇》说：“尝学得黄帝之所以诲颛顼矣，曰，爰有大圜在上，大矩在下，汝能法之，为民父母。”《大戴礼·保傅篇》也说：“古之为路车也，盖圆以象天。”屈原《天问》：“圜则九重，孰营度之，惟兹有功，孰初作之？”这都是“盖天说”。盖天是中国最古老的宇宙结构学说，它的基本观念是天圆地方，后改进为“天象盂盖，北法复盘”。或说天如倾斜车盖。众天体都以北极为中心，在大地以上围绕着盖笠或车盖运转。后来更进一步发展成以七衡六间观念解释太阳方位的四季变化。《汉书·律历志》：“王衡构建，天之纲也。……其在天也，佐力旋机，斟酌建指，以齐七政。”(旋机亦作璿玑，原取旋线为义。建与建术之建同义。)《周髀算经》一书，虽不见寻于《汉书·艺文志》，但其中保存着较系统的古代盖天理论。公元前10世纪，古希腊盲诗人荷马于其所著《伊里亚特》篇描述希腊初民所见的宇宙形状，也认为地面平圆，大海环绕其外，天为圆穹，是不动的实体，而笼罩在大地之上。日月群星，每日循其轨道，行过高穹，自东海涌起而落入西海之中。(据R. H. Baker著《宇宙观之发展》)希腊初民的宇宙观，所谓“地面平圆”，略近《大戴礼·曾子问》：“天道曰圜，地道曰方”的理论，而“天为圆穹”说，亦近于中国古游牧民族的《鲜卑歌》中所谓：“天似穹庐，笼罩四野。”所以“盖天说”应是中国人较古的一种宇宙观念。《大雅·桑柔》：“靡有旅力，以念穹苍。”穹苍，不也正是天似穹庐吗？

(3)“浑天”说。认为天地之体，状如鸟卵，天包地外，犹壳之裹黄，周旋无端，其形浑浑然。这派学说，《扬子·法言》谓“落下闳营之，鲜于妄人度之，耿中俯象之”，可能形成于公元前一二世纪，较“宣夜”、“盖天”之说均为晚出。但自张衡《灵宪》大力诠扬，郑玄、蔡邕、王蕃、葛洪之徒相继鼓吹，一直传到元代郭守敬测定授时历，尚有“浑天仪”之作。所以“浑天”之说，就成为西汉以后中国人天文学长期相信的宇宙观念。

但是除上述三派宇宙理论外，在中国人的宇宙思想中，还有一派是至今鲜为人知的。这就是这里所要研究的扶桑天地观。它是中国传统思想中，比盖天论还要早得多的一种

宇宙观念。这种观念具有很浓厚的神话色彩。但它乃是商周以前中国人所信奉的唯一一种宇宙观念，而其影响也十分久远。不仅可以说，盖天论中那种“天圆地方”的观念，其实就是脱除了神话色彩的扶桑天地观，而且在东汉以后产生的天师道教思想系统中，也基本上全盘接受了这种天地四方的观念。

我们可以根据先秦及秦汉人的记述，将这种宇宙天地的观念用图61作一复原：

对图61作几点说明：

一、天圜有九层，天上有九个天门[1]。关于天有九重的观念，可能形成于战国之际，屈原已经知道这种观念了(《天问》：“环则九重”)。俞正燮《癸巳存稿》卷六引《淮南·天文训》云：

“天有九重。一为月天，二辰星，三太白，四日，五荧惑，六岁星，七镇星，八恒星，九左旋天。”《中庸》说：“日月星辰系焉。”即认为，各种日、月、星辰分别固系于天盖上。又古人认为，天门在天盖的西北方。“天倾西北，日月星辰移焉。”(《淮南子·天文训》)《河图括地象》：“西北为天门，东南为地户。”(《周礼·大司徒》疏引)在前几章中我们曾指出，在古人的天地观念中，天地之间有建木(键木)，位于昆仑山上。是天神上天下地出入所经的天门。但上引诸文中却说，天门在西北方。由此可知本来位于天地中心的昆仑山，之所以后来被搬到西北方向，与这种天文观应当是有关的。这种九重天的观念，可能是来自古人对于九星九道的天象观测。汉代纬书《尚书·考灵曜》中说：

日万里不出九道谋。

《河图帝览嬉》说：

黄道一。表道二出黄道东。赤道二出黄道南。白道二出黄道西，黑道二出黄道北。曰春东从青道，夏南从赤道，秋西从白道，冬北从黑道。

王逸《楚辞·九辨》注：

故天有九星，以正机衡。

案“九星”，诸说不一。或如上引《淮南子》说为：日、月、辰(水)、太白(金)、荧惑(火)、岁(木)、镇(土)、恒星及太岁(左旋)[2]。或谓日、月、金、木、水、火、土、辰、彗等九星。我认为应以第一种说法为是。而值得注意的是，《淮南子》中的这种九天说与公元2世纪古希腊人托勒密的浑天论九天说，又非常相似。

按照托勒密的体系，地球位于宇宙正中心，月、水、金、日、火、木、土七星环地运行。土星之外有恒星天及最高天。与中国的九重天说相比照，当可看出，这两种理论仅有一点微妙的差异：即托勒密体系中的“最高天”，在中国称作“左旋天”，亦即“太岁”。除此之外，其

①《楚辞·招魂》：“虎豹九关”。注：“天门凡有九重。”《天问》：“环则九重。”

②《周礼·保章氏》注：“岁星为阴右行于天。太岁为阴，左行于地。十二岁而小周。”

他一切，甚至包括诸星天的安排顺序均正相吻合。这恐怕不是偶然的。另一方面，中国的九天说早在屈原时代(公元前300年左右)即已形成，比托勒密的体系约早500年。(马王堆出土帛画上有九个太阳，颇使人不解。而我猜测，这九阳，实际上也正是九天的象征。)

二、前已论及，日出之地叫旸谷，海域叫咸池或叫甘渊，是一回事(咸，古音近感，甘古音近含，相通。池即渊也，或作水称甘水。)。

三、"建木"一名，见于《山海经·海内经》及《淮南子·地形训》。对此名的涵义，过去均无释。前面我们已指出，建木即键木。古人认为建木位在天地正中的轴线上。"建木在都广(《周本纪正义》引本作广都)，日中无景(影)，呼而无响，盖天地之中也。"(《淮南子·地形训》)而所谓键木，实际又是天地运动的枢轴。所以《海内经》描写它的形状这样说："有木名曰建木，可仞无枝，上有九欘(锯)，下有九枸(句)。……黄帝所为。"——就是说，建木很高，没有枝杈，但是有锯齿和勾爪，是黄帝所建造的。

四、关于太阳西落的地点，诸书说法不同。但大体可分两系：(1)山谷名——"弇山"、"崦嵫"、"昧谷"。(2)水渊名——"蒙汜"、"昧水"等。而正如日升处有扶桑木一样，先民认为日落处也有一种神木叫"若水"(汉代以后又变作"细柳"、"桑榆"[1])。

以"蒙"或"昧"等字命名，显然是因为在日落之后天色会变得昏暗。而以弇、崦嵫为名，则显然是取义于天门的关掩。[2]古人认为天上有许多天门。日出之时天门洞开，而日落之时天门合闭。据说位于东极与西极的两个大门在两座山上。"东极之山，曰开明之门。"(《淮南子·地形训》)"西方曰西极之山，曰阊合之门。"(同上书)太阳由东天门升起而由西天门落人。

但《淮南子·览冥训》高诱的一条注中，把"日出之地"也叫作"蒙汜"。其实"蒙"与"明"二字古音相同。而从训义看，则它们恰属于那种所谓"反义互训"的词。所以蒙汜其实就是"明汜"，也就是《大荒西经》所说的天门之处的"明山"。[3]

五、昆仑山位置在大地正中心上，据说这是黄帝的都城。山高约一万一千里(《淮南子·地形训》)。山上有天空花园(玄圃，蟠桃园)，有通天之门。[4]而其地下深三千六百里，四角上各支有一根地柱，还有一个城市名叫"八玄幽都"，方圆二十万里(张华《博物志》)。

六、天地之间，有八座高山支撑天空，叫天柱。这八山的每一座山上都有一个通天门。它们的名字分别是：

---

①见《论衡·说日》及《后汉书·马援传》。

②崦嵫即掩之。崦通掩，亦即弇。嵫通兹，在先秦书中，兹与之可通用。

③原文作日月山。《大荒西经》："有山名日月山，天枢地。……吴姖天门，日月所入……处于西极。"显然，这里所说的日月山也就是明山。

④《博物志》引《河图括地象》："地部之位起形高大者有昆仑山，广万里，高万一千里。神物之所生，圣人仙人之所集也。出五色云气，五色流水，其泉南流入中国，名曰河也。其山高于应天，最居中。"

方向	四座主山	甲骨文所记四方神名	四座副山	方向
东方	东极山—开明门	析	方士山—苍门	东北
南方	南极山—暑门	炎(因)	波母山—阳门	东南
西方	西极山—阊合门	夷	编勺山—白门	西南
北方	北极山—寒门	伏	不周山—幽都门	西北

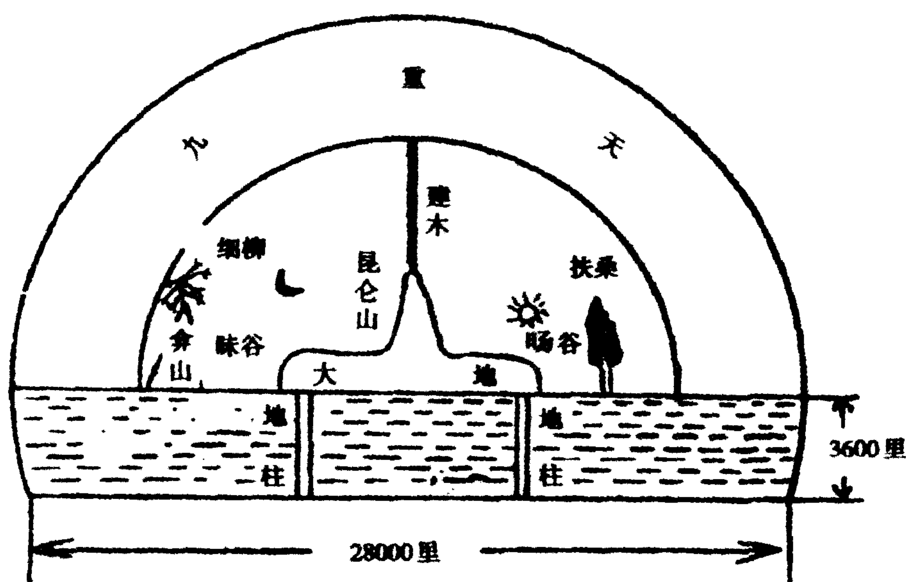


图 61　中国上古人的宇宙天地观念示意图

但是这种非理性语义层面的存在,正是原始神话的特色之所在。对于研究者来说,真正重要的问题并不在这里,而是在这种非理性语义层面之下的深层结构中,确实还存在着某些合于理性的东西。不妨举一个例子。前已指出,先民认为天有九重,并且每重天各有一个天门。这种提法,乍看起来似乎不可思议,但是我们应当考虑到,当远古先民观察天上星体运行时,会发现行星运行的轨道交叉相掩却不会发生相撞。他们起初一定会感到很惊奇,后来他们就必然要为这一现象找一个解释。由此而发生天体划分层次的观念,岂不是很自然的吗?而所谓天门开合的说法,其实也恰好构成对天空中星象变化的一种巧妙解释——在不同的季节,由于天穹中敞开的是不同的天门,所以从地面上就看到了不同的星象。



扶桑(齐瓦当)

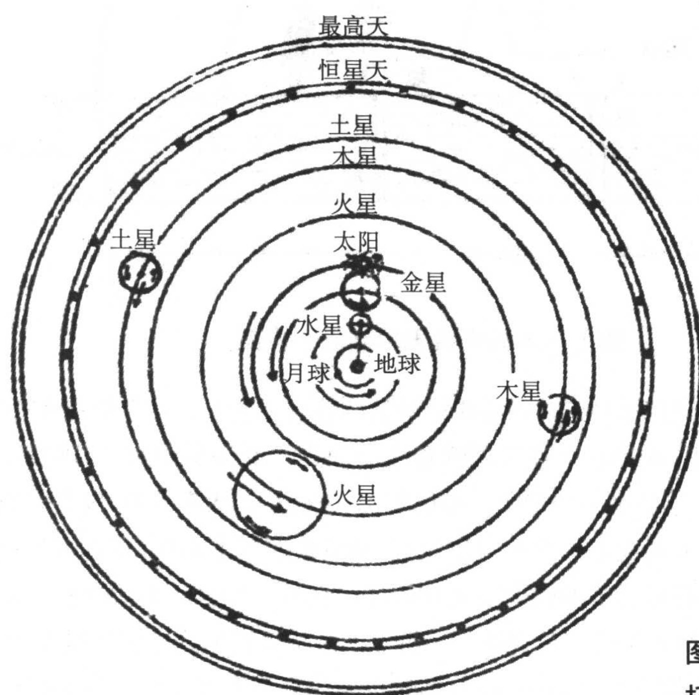


图 62
托勒密的九重天宇宙体系

第七章　生殖神崇拜与阴阳哲学的起源

扶桑木是太阳树，而太阳是古华夏民族所崇拜的宇宙神和始祖神。因此，在古华夏族的宗教中，象征扶桑木的桑树，就成为一种受到崇拜的生命之树。这种象征太阳神的桑树，常常被种植在一个神圣的祭坛周围，这个祭坛名字"社"，而桑林也就成了"社林"和"社木"。

我们知道，在中国古文明中，"社"是一个非常神圣的地方。

《礼记·效特性》：

冬至祭天曰邪，夏至祭地曰社。

《礼记·外传》：

国以民为本，民以食为天。故建国君民先命立社也。

《周礼·大祝》：

大师宣于社，造于祖，设军社，类上帝。国将有事于四望，及军归献于社，则前祝。

《尚书·甘誓》：

费用命，戮于社。

《左传·昭十年》：

平子伐莒，献俘，始用人于亳社。

《春秋公羊传》关于献俘用人于社解释说："恶用之？用之社也。其用之社奈何？盖叩其鼻以血社也。"凡此皆可见，社既是一个宗教的寻根之所，[①]又是祈年、祓灾、献俘的神坛。

据古代文献记载，社是建在露天场所的一个方坛[②]。据《后汉书·祭祀志》说，社的建筑是"方坛，无屋，有墙门而已"。

社坛上有以土堆起的一个高冢，或设置作为社神象征的神石，称作"石柱"[③]。近世有学者推测，这土冢或石柱可能是生殖器的象征。[④]但据我考证，此说并不确。其实石柱和冢

---

①《礼记》："是以尊天而亲地，故教民美报焉。家主中溜而国主社，示本也。"(中溜是屋神。)

②《礼记》："天子大社，必受霜露风雨，以达天地之气也。"但是亡国之社则建屋掩之。"是故丧国之社屋之，不受天阳也。"

③《诗·大雅》："乃立冢土。"传，"冢土，大社也。"《说文》："祏，宗庙主也。"

④孙作云《古代灵石崇拜》："至于高禖石的最初形象，据我推想大概是象征着人类的生殖器吧。"

土,并非男性的象征,而是女性——即地母乳房的象征。这里首先应认清的一点,是社神实际上是一位女神。《淮南子·说山训》高诱注:“江淮谓母为社。”

《礼记·效特性》说:“社,祭土而主阴气也。”在中国文化中,阴性从来都是代表女性的符号。[①]又在典籍中,常以“皇天”与“后土”相对言。

《左传·僖公十五年》:

君履后地而戴皇天,皇天后土,实闻君言。

前已指出,古人所说的皇天是指太阳神(“皇天”亦即“光天”,亦即古语所谓“光天化日”)。而“后土”,则正是指与皇天相匹配的地母。

在这里,我们可以顺便讨论一下“后”字的本义。从典籍的记载看,后乃是中国最早的君称。(我们在前面已说过,皇、帝等称号,其本义都是太阳的神号,而非人类君王之号。)兹略举“后”字见于《诗》、《书》古籍者如次:

1. 班瑞于群后。(《书·尧典》郑注:群后,四方诸侯)
2. 众非元后何戴,后非众无与守邦。(《周语》上引《夏书》)
3. 殷鉴不远,在夏后之世。(《诗·大雅·荡》)
4. 夫建国设都,乃作后王君公。(《墨子·尚同》引“先王之节”)
5. 允王维后,明昭有周。(《诗·周颂·时迈》)
6. 昔昭王娶于房,曰房后。(《国语·周语》)

案,上引第一至第五条,“后”皆相当于君王诸侯。唯第六条,是指王后(即君王之妻)。这里最可注意的是,无论对男性或女性,后都是作为一种最高权威的名号。而且使用它时,对于男性女性可以丝毫不作区别。但在关于君长的其他称呼上,这种情况却是没有的。例如女性的皇,只能称“女皇”,而不能称“皇”。女性的帝只能称“女帝”,而不能称“帝”。至于“君”、“公”、“侯”、“伯”,则一概只能是动用于男子的称号。唯独“后”字,可以作到男女不分,一概统称为“后”。为什么会发生这种情况呢?

原来,后字的初义,乃是指女性。在甲骨文和金文中,后字形参见图63。



图63 甲骨文、金文中的“后”字

① 《论衡·顺鼓篇》“男阳而女阴。”

王国维说："后字皆从女，或从母、从子，象产子之形。……《说文》：后，继体之君也。象人之形，施今以告四方。"①

实际上，"后"字的初义，就是全族之尊母。在只知其母不知其父的上古社会中，生育了本族全部子孙的高母，乃是理所当然的领袖和权威，而其名称就是后。所以后字的字形从女，女象征"后"的性别身份，而女下的"子"正象征她的子系即子民。到母权制被父权制所取代之后，"后"也变成了男君，但这一具有权威性的名号，却仍然在相当长的时间内由于习惯的力量而保持下来。直到人们用本来称太阳神的"皇"、"帝"以及"王"字代替了这个字以后，才出现了专用于称呼男性统治者的名号。而后字，也转变成为只用作称谓君王配偶的女性尊称了。

理解了"后"字语义的这一演化过程，我们就可以知道，古人用以配称皇天的"后土"一词，就其本意来说，实际上正是对于女神的称呼。

又"社"的本字是"土"字。土字在甲骨文中形像坟土之形（见图 64）：



图 64　甲骨文中的"土"字（社）

前已指出，这是后土乳房的象征物，亦即地乳。而从典籍的记载看，中国古代确有崇拜"地乳"的习俗。

《艺文类聚》卷七引《河图》：

丹支山在昆仑东南为地乳。

《太平环宇记》卷引《河图》：

岐山在昆仑山东南为地乳。

《易林》：

生直地乳，上皇大喜。赐我福祉，受命无极。

山形高耸，古人想像其是地母的乳房，所以称其为"地乳"。而在社坛中立石或坟土，其实也正是以此作为地乳的象征。

更值得注意的是，土、母，这两个字在古汉语中音、义相通。从字音说，土，古韵在老

---

①《王国维遗书·殷卜辞所见先公先生续考》。

部，而老与母古乃同音字。因此，土、母是一音之转。从字义说，《释名·释天》："土，吐也，能吐生万物也。"《白虎通·五行》："土，吐含万物，土之为言吐也。"而母，《释名·释亲》说："母，冒也，含(感)生已也。"《广雅·释亲》："母，本也。"也就是说，生人者称母。而生万物之母，则称作"土"。《后汉书·隗嚣传》中干脆说："地为母。"由此可见，所谓"土神"，其实就是地母之神，也即广义的万物之母神。这个母神又称作"高媒神"。媒音从某。而母、某，古同音。所以高媒神也是高母神。

又，母——女(汝)——乳，古音义相通。而古语中生子曰'乳"(见《汉书》九十七"赵飞燕传")，所以有子者曰"母"。社古音土，土(社)林即母林也。《诗·唐风·有杕之杜》："有杕之杜，生道于左。彼君子兮，噬肯适我。中心好之，曷饮食之！有杕之杕，生于道。彼君子兮，噬肯来游？中心好之，曷饮食之！"所言"杜杕"，即为社林。吴其昌说："道左是周的杜(社)林，正是约会游乐的地方。君子不来，有女着急，即景作歌，情见乎词。"(《罗音宝学术论著》第265页)这确是一首社林幽会的情歌。

《通典》(卷五五)："高媒者，人之先也。故立石为主，祀以太牢也。"由此可见，社中的石主是高母——高媒的实体象征。这一点解释了为什么中国古有灵石崇拜之俗。(《礼稽命征》："德礼之制，则泽谷之中有白石、白玉。")

解放前曾在朝鲜半岛、辽东半岛发现所谓"巨石文化"，就是用几块巨石堆积起来，用作祭祀。解放后，在江苏铜山丘湾发现一处人祭遗址。据报道，这个遗址有三个时期的堆积：下层为龙山文化，上层为西周文化，中层为殷商文化。人祭遗址属于殷商文化层。整个遗址是以中部偏西的四块巨石为中心，围绕着巨石发现了人骨二十具和狗骨十二具。这四块巨石都是未经加工的天然石块，形状不规则，竖立土中。中心一块，南北西各一块，中间的一块最大，略呈方柱形状。考古学者认为这就是殷商时期的"社"。[1]1979年发现于江苏连云港将军崖的东夷祭坛，其中心也是一组神石柱。[2]

【附注】

这里值得一记的是《圣经》中所记的这样一个故事。"雅各……捡起那地方的一块石头，枕在头下，躺卧睡了。梦见一个梯子立在地上，梯子的头顶着天，有神的使者在梯子上，耶和华站在梯子上说：'我是耶和华，你祖亚伯拉罕的神，也是以凯的神，我要将你现在所躺卧之地赐给你……'雅各醒了，说：'耶和华真在这里，我竟不知道。这地方何等可畏，这不是别的，乃是神的殿，也是天的门。'雅各清早起来，把所枕的石头立起来，浇油祭洒。他就给那地方起名，叫伯特利。"(《旧约·创世纪》第二十八章)

---

①《文物》1937年第12期。

②参见本书《导言》。

这是《圣经》中记载的一个灵石崇拜的神话。在雅各看来，他所枕的石头具有某种通灵的启示作用，所以他祭祀它。

那么这位作为社神的女神究竟是谁呢？原来，她不是别人，正是太阳神伏羲和黄帝的妻子——月神女娲和嫘母。但从表面看起来，这一说法似乎与《左传》中的一条记载不合。

《左传》昭公二十九年记："秋，龙见于郊。"于是蔡墨与魏献子大谈龙经。最后说："共工氏有子曰句龙，为后土，……后土为社。"

这位句龙究竟是男性还是女性？历来的注疏者，似乎无人怀疑过，句龙是男性。因为他不是共工氏之子吗？

殊不知，这位句龙并不是男性，而正是一位女神。"子"在古代，并非男子的专称，男女均可称子。商代贵妇中有一位著名的妇好(张政烺先生指出，应读子)，而春秋时的著名美女中有南子和西子。那么句龙究竟是何物？这也曾是一个千古之谜。但很幸运的，是在古器具中尚保存下来周代一件象征句龙的实物(如图 65)。此器两面有铭。其文为："内公作，取人，从钟之句。"[1]罗振玉称此器为"旋虫"。丁山说："旋虫即是句龙。"案丁说甚确。此器象龙而名"句"，应即是传说中的"句龙"形象可断无疑义。但是罗振玉之说也不误。所谓句龙，所谓旋虫，其实是同一物，即蜗或螺——亦即女娲和嫘祖的象征。[2]



图 65　玉勾龙

汉代的《风俗通义》中有一条记载，更可以确证女娲就是社神高母——即高媒之神：

女娲祷祠神，祈而为女媒，因置婚姻。(《路史·后纪》二注引)

是祀为高媒之神。(同上)

女娲是月神，又是主管男女婚烟大事的"高母(媒)"之神。后世传说把婚姻之神称作"月下老人"或"月老"，其来源即本于此。我们在前面已指出，女娲是旱神，又是月神。社是

---

①见《贞松堂集古遗文》卷 11。

②刘节《古史考存·释赢》中说，龙的原型是蜗牛，此说未可全从。但中国龙的传说中有一种(句龙)是蜗牛确是毫无疑问的。

祭阴神、生殖神、女娲之所，所以古人遇到水旱灾和日食(月掩日、阴掩阳)，都要祭社：

六月辛未朔，日有食之，鼓，用牲于社。秋，大水。鼓，用牲于社、于门。(《春秋·庄公二十五年》)

《春秋繁露精华》说：

大水鸣鼓而攻社……日食亦然。皆下犯上，以贱伤贵，故鸣鼓而攻之。

《论衡·顺鼓篇》说：

《春秋》之义，大水，鼓用牲于社。说者曰“鼓者，攻之也。或曰胁之。阴胜，攻社以救之。”

但是，在古代宗教中，社中既有女神的“社母，[①]，还有男神的“社公”。[②]女神的象征是神石或冢土，[③]用以象征地乳。而这位男神的象征，却正是社木——用以象征阳具，所以，在典籍中，社木别名“田祖”或“田柱”。[④]

郭沫若曾说甲骨文中的“祖(且)”字，是男性生殖器的象形。后来有人反驳，说祖本义当为“俎”。但我最近在上海博物馆所藏的甲骨文中，发现一个“祖”字形如图66A。

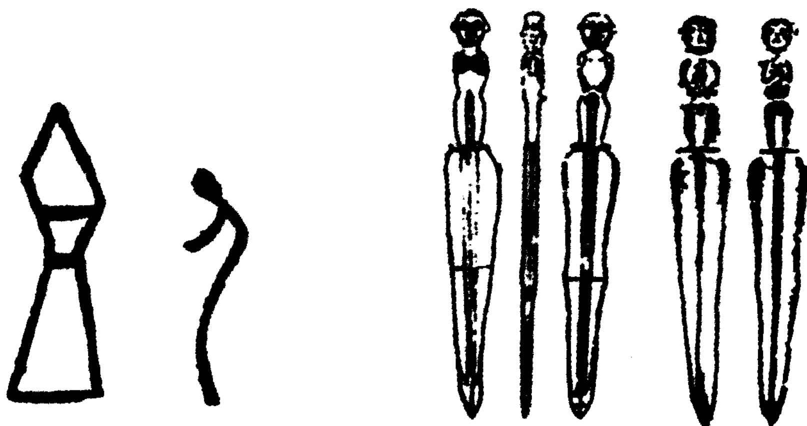


图66A 象征生殖神的古剑

内蒙古昭乌达盟宁城南山根夏家店上层出土一件两侧曲刃青铜短剑，在剑柄上铸有裸体立像，一面为男，双手抚腹；一面为女，双手交叉放置胸前，两性器突出明显。

---

①《说文》：“蜀人谓母曰姐，淮南谓之社。从姐声，读若左。”《淮南说山》：“西家子见主，妇谓其母曰：社何爱？速死，我必悲哭社。”高注：“江准谓母曰社。”

②《五经异义》：“令人谓社神为社公。”(《礼记·效特性》正义引)

③羌及藏人自古有白石崇拜之俗。拉萨河南岸人称为“阿妈鲁莫杰姆”，另一些地方称为阿妈色杂，意即金石妈妈。

④《诗·小雅·甫田》：“琴瑟击鼓，以御田祖，以祈甘雨。”《周礼·大司徒》：“设其社稷之坛，而树立田主，各以其野所宜木，遂名其社与其野。”

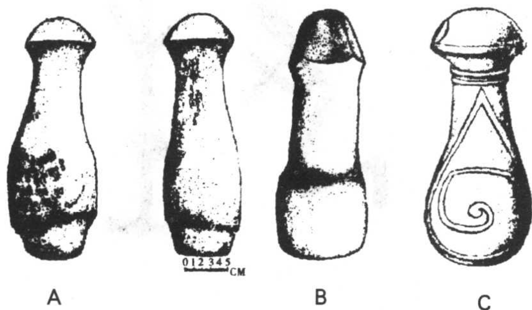


图 66B

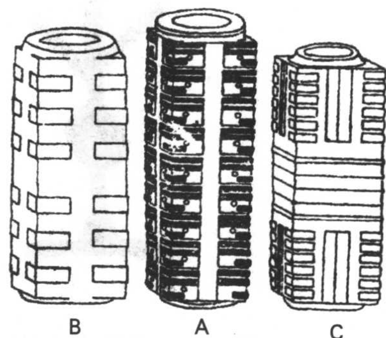


图 66C

试将文中的“且”与汉代的铜且实物(见图 66B)作一比较，不难看出，此字形实绝像人揖拜于“且”(祖的本字)——即阳具之形。所以郭沫若之说可定为确论。前引《墨子·明鬼》篇中，以燕之“祖泽”与宋之“桑林”并论，可知作为社木的“桑”，正如“且”一样，其实也正是阳具的象征。文献记载表明，古代在营建一座邦邑之前，必先建社。(《仪礼》)郑玄注：“太祝建邦国，先告后土，用性币。”社中必种植。社树，这社树叫“社丛”。[①]“邦”字在甲骨文中有两种构形(图 67)。

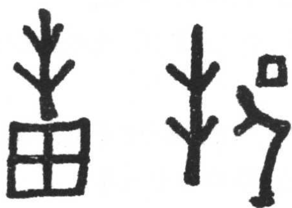


图 67　甲骨文中的“邦”字

这两个字形都与社木有密切关系。第一个字形像植木于田埠山之上(即“田主”或“田粗”)。而第二个字形则像有人俯拜于社木和社坛之下。甲骨文中生命之“生”的字形，也取像于一棵树(图 68)。与生同义的“姓”字，其字形则取像于一个女子跪拜在一棵树木之下(图 69)。

这些作为符号出现的树木，当然都不是普通的树木，而正是生命神树——社木的象

①“建园营都……必择木之修茂者立以为丛位。”(《墨子·明鬼》)丛位即社，又称社丛：“社丛勿伐。”(《六韬略地》)又名“神丛”。(《战国策·秦策三》)

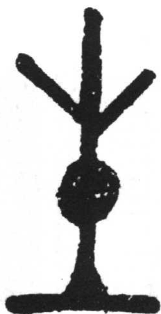


图 68 甲骨文中的“生”字



图 69 甲骨文中的“姓”字

征。我们推断这种神木所象征的，其实正是太阳树——扶桑。但由于扶桑是神话中的树木，事实上是不可能栽培的。因此崇祀太阳神的先民，只好以桑木为其替身。关于殷人社桑的记载，遍见于先秦的典籍中。

天大旱五年不收，汤乃以身祷于桑林。

（《吕氏春秋·顺民》）

这一记载，在《艺文类聚》（一二引）《帝王世纪》中则作：“祷于桑林之社。”

立成汤之后于宋，以奉桑林。（《吕氏春秋·慎大》）

燕之有祖泽，当齐之社稷，宋之桑林，楚之云梦也。此男女之所乐而观也。（《墨子·明鬼》）

桑林者，社也。[①]

桑林者，桑山之林，能兴云作雨也。（《淮南子》高诱注文）

有事于桑林，斩其木，不雨。（《左传》昭公十六年）

最值得注意的是，作为社木的桑林，是男女自由性交（即所谓“野合”）的场所。郭沫若《甲骨文字研究·释祖妣》：

溱有之诗咏溱有之游春士女：女曰观乎，士曰既且。观者欢也。委言之也。且者祖也，言己与他女欢御也（御应作娱）。又，“出其东门”之“匪我思且”，且亦是祖。而求欢之女与既祖之士，终复谑浪相将誓无相忘。观此可知士之所祖者非一女，而女之所欢者非只一士。

所以“桑林”、“桑间”，后来就成为中国语言中表示淫逸之所的隐语。据传说，大禹就

①见《路史余记》之六。社木、社林在中国上古宗教观念中，享有极高的神格。所以“林”也是天帝的代称之一。《尔雅·释诂》：“林烝，天帝。”林烝即林丛，也就是社丛。

曾与涂山女交媾于桑林之中。[①]《天问》曾就此发问说：

"禹之力献功，降省下土方。焉得彼涂山女，而通之于台桑？"

王逸注："言禹治水，道娶涂山氏之女，而通夫妇之道于台桑之地。"

案，"台桑"，应为桑台。两字倒置的原因是为了协韵(古诗中此类例句甚多，不烦征引)。而桑台就是桑社中的社坛，又叫"春台"。在《老子》书中有这样一段话："众人熙熙，如享太牢，如登春台。"这里说的春台，显然也是祭社闹春的桑台。又，《离骚》：

"忽反顾以流涕兮，哀高丘之无女。……吾游此春宫兮，折琼枝以继佩。""及荣华之未落兮，相下女之可诒。"《离骚纂义》引汪瑗注："春宫，东方青帝之舍，神女之所居者也。"引李光地："周礼春会男女，游春宫者，冀群女于是聚也。"文中琼枝，指扶桑之枝。洪兴祖注《离骚》曰："南方有鸟，其名为凤。天为生树，名曰琼枝。高百二十仞，大三十围，以琳琅为宝。"

由于禹与涂山女在桑台上有过这样一次风流事，就使他从此被戴上了一顶好色——"淫湎"的帽子。[②]

桑社是生殖神的象征，因此桑林成为上古时代先民们自由性交的场所。但是，从古文献的记载看，这种自由性交并不是任何时候都可以进行的。它只有某些特定季节或时期，才是被礼法和风俗所允许的。在中国民俗中，这个季节就是"太阳神"在人间降临的季节——春天。而这种活动的仪式，就叫做"春社"或叫作"社会"——即"聚社会饮"狂欢也。请注意，这也就是这个著名词汇的语源和最初语义。[③]

《礼记·月令》："仲春之月，……是月也，玄鸟至，以太牢祀于郊禖。天子亲往，后妃帅九嫔御，乃礼天子所御。带以弓韣，授以弓矢于高媒之前。"(弓箭在原始风俗中，常用作男女性交的象征。此风俗在古希腊和非洲一些原始民族中均可看到。)

《周礼·地官》：

媒氏……以仲春之月，会合男女。于是时也，奔者不禁。

上古的"社祭"往往带有所谓"高禖仪式"的内容或色彩。典型的高禖仪式常常表现着所谓"沙特恩"(Saturn)节的情调或内涵，这正如恩格斯所说，是"在一个短时期内重新恢复旧时的自由的性交关系"[④]。并且容许男女私奔自由交配。见诸记载的有所谓"齐社"、"燕祖"、"云梦"、"桑林"，莫不如此。

《国语·鲁语》："庄公如齐观社。"这次"观社"，《左传》、《谷梁》、《公羊》三传俱以为"非礼"。《谷梁传》就此解释说："以是为尸女也。"俞正燮《癸巳类稿·燕祖齐社义》指出："'如

①涂山即三涂山(闻一多)，又即巫山。"涂女"即"白虎"、白兔"之由来。

②《吕氏春秋·当务》禹有淫湎之意。

③俞正燮《祭已存稿》卷八。"聚社会饮，谓之社会。同社者，同会也。"

④恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，人民出版社 1972 年版第 47 页。



图 70　阴山岩画性舞蹈

齐观社'，实为观女人。"

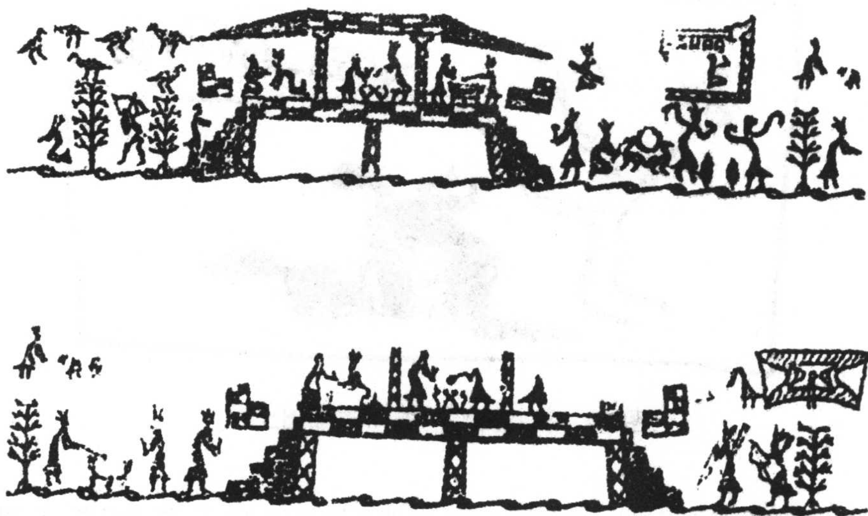
"尸"的本义是偃卧之姿。所以《说文》训尸，"象卧之形"。而《论语·乡党篇》亦说："寝不尸，居(踞)不容"，认为其态不美。何晏注："偃卧四体，展布手足，似死人。"由此可见，所谓"尸女"，就是在社会中作出性动作或摹仿性动作的舞女。所以郭沫若说："'尸女'，当即通淫之意。"

《初学记》卷一五引《五经通》："郑国有溱洧之水，男女聚会，讴歌相感。"①而那容与翩跹、宛转歌唱的"姱女"，可能就正是鲁庄公者流宁可非礼，也要前往一观的"尸女"。

《诗经·卫风》中的"桑中"一诗，是一首描写男女相约去桑林之社幽会的诗篇。这首诗中唱道：

爰采唐矣？	去哪里能采棠？
沫之乡矣。	——去沫水之乡。
云谁之思？	问谁是你想思？
美孟姜矣。	——是美丽的孟姜。
期我乎——桑中。	到哪里等我——就去那桑林。

①感，音义古与甘通。甘，含也。口中有物而乐之曰"甘"。古汉语中，食、色二性被认为相通。性交、同性恋，或称"对食"、"朝食"、"朝饱"。女人性欲则称"饥"。



楚铜器描绘的桑、春台、阳馆、宴东之会

要我乎——上官。　　到哪里要我——就到那神官。
送我乎——淇之上矣！　　回来可送我——送到淇河边吧！

请看这是一首多么天真的情歌！诗中所说的上官，正是祭高媒之神的社坛，也就是桑台。每年春三月，是“会与男女”的春官所在。①

这里还不妨指出，在华夏先民的原始宗教信仰中，崇拜生殖神的观念不仅见诸于文献记载，而且有大量的实物可作证明。在新石器时代的许多文化遗址中，都曾出土过作为宗教象征的男性生殖器模型。此外，在云南石寨山铜饰(MB239)上铸有男女交媾的形象②。同类图像并见于云南江川李家山的一件铜器③，以及四川成都出土的大量东汉砖画上(图 71)。

即使在摆脱了原始野蛮时期，进入文明时期以后，在中国传统文化中，对生殖神的崇拜仍然是宗教信仰中的一个重要因素。1982 年西安三店村西汉墓出土铜制阳具模型二件④，1968 年于河北满城中山靖王墓中，出土玉质阳具模型一件⑤。

①惠士奇《礼说》：“中春合男女”条：“管子春三卯：十二始卯，十二中卯，十二小卯。而始合男女。……春至十月之内，室无处女。于是时也，奔者不禁，故曰室无处女，谓女尽行。”《诗》“摽有梅”，毛传：“三十之男、二十之女不待礼之行者，可以繁育人民也。此则非婚姻之时，不用合者罚之。”

②《云南晋宁石寨山古墓群发掘报告》。

③《云南江川李家山古墓群发掘报告》。

④《考古与文物》1983 年第 2 期。

⑤《满城汉墓发掘报告》。

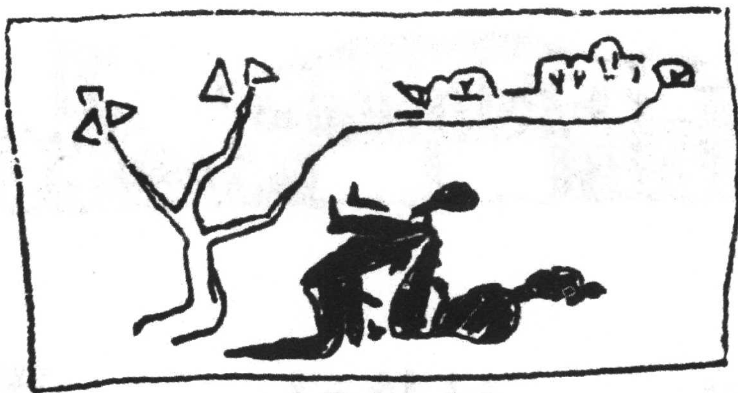


图 71 汉、野合图(四川成都出土)

此外,今天津文管处存有一件战国玉器。此器呈楞柱状,中空,顶端未透。长期以来文物学家一直不识其为何物①。但我们不妨考虑一下此器上的铭文:

行气。知则撸,撸则伸。伸则下,下则定。定则固,固则萌,萌则长,长则复。复则天(通顶),顶其沓在上,坠其沓在下。顺则生,逆则死。②

全文大意是说:行气之道,吞、撸、伸、入、定、固、萌、长、复。顺生逆死。沓,即臼。《说文》:"从艸持杵以临臼。杵省。"而"沓"这个字,正是理解此物的一个关键字。案"气",《说文》:"馈客之刍米也。从米气声。……气或从食。"案饩、喫、吃古今字。气音通吃、食。口吞物曰吃。故吃亦有性涵义。(《汉书》以"对食"为性交隐语。)

行气或称作"合气",乃是秦汉古人关于性交的隐语之一。③由此一字谜的打破,就不难看出,这实际是一首关于行房之术的韵文。行房之术在中国起源相当早(相传起源于黄帝、容成子),属于古气功的一派。《汉书》"方技略"中,专列有"房中"一目。目内有黄帝、容成之名,又有《太一阴道》的书名。可见古人是把"房中"术作为一种与神交通的巫术来运用的。

这里还不妨指出一个有趣的事实。据《史记·孔子世家》:孔子是其父叔梁纥与颜氏女"野合"而生。但从记载看,孔子平生从未因这种明显"非礼"的家世,而受到当时社会的任何非难或歧视。这只能有一个解释,就是这次野合发生在社会允许的时间和场合——春社中。所以干宝

①考古学家陈邦怀说:"过去名之为玉刀秘,或名剑秘,又名玉佩,似乎都不妥当。究为何物,还有待进一步研究。"见《古文字研究》第7辑,第187页。

②同上。

③《认衡·物性》"夫妇合气……合而生子矣。"《魏书·释老志》"寇谦之传":"男女合气之术。"合气即性交之隐语也。

说：孔子生于"空桑"——应是桑林之会中。[①]（《史记》索隐引干宝《三日纪》）

综上所论，中国远古文化中，确实存在崇拜生殖神的风俗。而且这种风俗也与对太阳神、月亮神(高母)和扶桑神木的崇拜有关。

应当指出的是，上古这种原始的生殖崇拜观念，对中国的历史和文化产生了十分深远的影响。

现代人对中国传统的礼教文化，常存在一种误解，即认为儒家既然主张"严男女之大防"，就是绝对禁止男女情事的。因此似乎是一种禁欲的文化。

实际上，已故周予同先生早就指出：儒家的根本思想，乃是生发于"生殖崇拜"观念的。而崇拜生殖的观念，正是中国文化最深层的结构之一。事实上，只有理解儒家和传统礼教文化这种崇拜生殖的精神，方能理解中国人所以重多子，以多子多孙为福，并且人口如此众多的原因。

试看遍见于古儒家经典中的如下这些语录：

天地之大德日生。（《易·系辞下》）

生生之谓易。（《系辞下》）

君子之道，造端于夫妇，及其至也，察乎天地。（《中庸》）

万物本乎天，人体乎祖。（《礼记·效特性》）

天地不交，万物化醇；男女构精，万物化生。（《易·系辞下》）

天地不合，万物不生。《礼记·哀公问》

天地合而后万物兴焉。《礼记·效特性》

天地不交，而万物不兴。（《易·归妹》）

夫乾，其静也专，其动也直，足以大生焉。夫坤，其静也翕，其幼也辟，是以广生焉。

（《系辞上》）

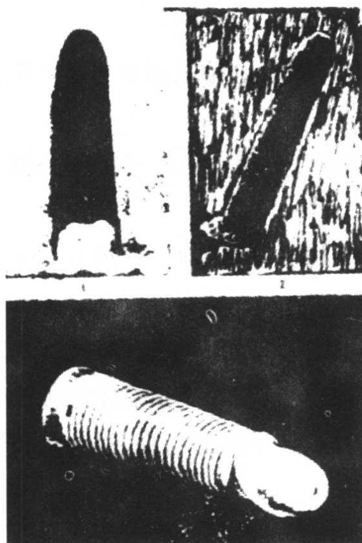
乾坤，其易之门邪！乾，阳物也。坤，阴物也。阴阳合德，而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。

（《易·系辞下》）

乾，天也，故称乎父。坤，地也，故称乎母。（《易·说卦》）

---

① "叔梁纥与征在祷尼丘山，感墨龙之精以生仲尼。"（礼·檀公正义引）"孔子母征在游于大冢(或作泽)之坡，睡梦黑帝使请己。己往梦交，语曰：女乳必于空桑之中。觉则若感，生丘于空桑之中。"（御览三六一，又九五五引春秋纬演孔图）



又“云雨”一词，是中国特有的一个性关系隐语，过去人们一直以为此词出处在宋玉赋中。[①]其实，这个词的更早出处也在儒家经典的《易》中：

云行雨施，品物流形。(《易·乾·彖词》)

在这里很明显地是以云、雨为象征，描绘一种阴阳交合的关系。《汉书·效祀歌》：“合好效欢虞太一”，合好效欢，即与神女性交于神灵前以娱太一神。综观上述，诚如周予同所说：

“在这些文字里，我们一目了然地知道儒家是在用哲学而又文学的笔调，庄严地纯洁地描写本体的两性，歌颂本体的两性之性交，赞叹本体的两性之性交后的化育。”(《周予同经学史论著选集》第80页)

在《周易·序卦》中，我们可以看到，儒家将全部宇宙结构归纳于一个阴阳二元交合的生殖模型中：

天地——万物——男女——夫妇——父子——君臣——上下——礼义。

所谓“一阴一阳之谓道”(《易·系辞》)，以及《易传》所说“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼仪有所措。夫妇之道，不可以不久也，故受之以恒。”(《易·序卦》)其实正是从根本上解释了中国传统文化中阴阳崇拜观念的起源。瑞·布朗说：“中国哲学中认为一阴一阳之谓道，道字，在这里的最好解释，是一个井然有序的整体(an ordered whole)。男女结合成为夫妇一体，昼夜相续而为时间一体。同样的暑往寒来而成为年岁的一体。动属阳而静属阴，两个实体或人，具有一动一静的那种关系，也被认为是对立的统一体(Unity of opposites)。这种相反相成的对立观念，在古代中国哲学思想上出现非常广泛。整个宇宙，包括人生社会在内，就被看成是基于这种阴阳对立关系而成的一种道德。”(order,of an ordered whole，杨希枚译)这种观念发源于对太阳神——阳的崇拜，而后以人类两性关系为模型，演化生发了对月神——高母和日神——王父的二元崇拜。因此，阴阳哲学，实际上正是一种导自于原始生殖崇拜的哲学。

① “昔者楚襄王与宋玉游于云梦之台，望高唐之观：其上独有云气……王问玉曰：此何气也？玉对王曰：所谓朝云者也。[何：即朝气，朝食，性交隐、转语也]王曰：何谓朝云？玉曰：……巫山之神女也……在巫山之阳高丘之岨。旦为朝云，暮为行雨。朝朝暮暮，阳台之下。旦视之，如云，故为之庙号曰朝云。”(高唐赋)文中阳台，即春台。

第八章　“思士思女”与两性禁忌

以上的讨论，证明了中国上古风俗中，存在着生殖神的崇拜，而且这种观念深刻地渗透到后来的儒家思想和文化中。但是由此就可能发生一个问题，即根据儒家礼教的规范，是主张实行非婚男女的隔绝，以至“男女授受不亲”，“严男女之大防”的。那么，对于这两种似乎矛盾的现象，应当怎样解释呢？为了解答这个问题，让我们再来研究《山海经》中一个从未被人注意过的故事吧。

《山海经·大荒东经》中有这样一则故事：

有司幽之国，帝俊生晏龙，晏龙生司幽。司幽生思士，不妻，思女，不夫。

乍看起来，这似乎是一个毫无实质性意义，而且很费解的语句集合。但分析一下，这个语句集合中涵有如下的义素：

1．“司幽之国”，即典籍中常言的北方神颛顼所处的“玄宫”。“幽”，《说文》训作：“隐也。”引申为黑暗(段玉裁注：“幽，黑色。此谓幽为黝之假借”)。《尔雅·释天》郭璞注：“北方黑色，颛顼水德，位在北方。”

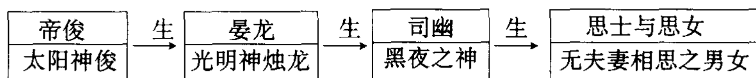
2．“帝俊”，是具有许多名号的中国太阳神的众名之一。“俊”，即日中神鸟“踆乌”之踆的异写。

3．关于“宴龙”。《天问》：“日安不到，烛龙何照？”日安即晏。“晏，晚也。”(《礼记·疏》)屈原所问：夜晚未到，烛龙何照？晏龙即夜光之龙，亦即烛龙。烛龙故事并见于《大荒北经》：“人面蛇身而赤，是烛九阴，是谓烛龙。”《天问》王逸章句：“天之西北，有幽冥无日之国，有龙衔烛而照之也。”很明显，所谓幽冥无日之国，就是“司幽之国”。由此可见，烛龙即晏龙，是北方的一位光明之神。

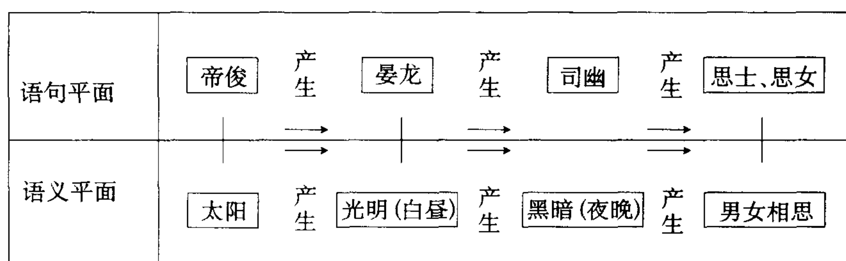
4．司幽，即主管黑夜之神。司，主管。幽，黑暗。(司幽之神名叫玄冥，或作玄昧，亦即玄武。详后论)

5．思士不妻，即无妻之男思念女子。思女不夫，即无夫之女思念男子。[所以《博物志》(卷九)记：“思士不妻而感，思女不夫而孕。”]

把以上四点分析，按照原文的顺序连结起来，即得到：



这样一来，这个貌似全无意义的故事中所蕴涵的语义层面，在这里已可以清楚地揭示出来了。



但是到此为止，对这一则神话的解释，事实上仍没有完成。因为我们不知道为什么会出现这样一个故事。也就是说，我们尚未弄清是什么文化因子，使得《大荒东经》的作者认为有必要讲述这样一个故事。要搞清这个问题，就不能不对上古先民的男女两性关系作一些了解。

根据现代文化人类学的研究，原始民族在男女两性关系演变的历史上，曾普遍实行过一种非常奇异的两性隔离和禁忌的制度。而要理解这种制度，我们需要简略地追溯一下人类两性关系演变的史前史。

我们知道，人类社会与动物群具有一个重大的不同点。这就是在动物群中，支配它们相互关系的是“优势原则”。所谓“优势”，是指体力和技能方面的强者，劣质的动物必须给占优势的动物让开生活之路，这就是优质规则。而在两性关系上，这种优势规则的作用就更加明显。体质和智能上占优势的雄性可以获取群中较优秀的雌性，并且可以占有不止一个雌性，这就是性选择上的优势规则。

大量人类学资料表明，在原始人群中，这种规则也曾发挥作用。由此导致在猿人群中，常常为争夺配偶问题而发生激烈的内部冲突。这种冲突不仅频繁，而且带有血腥的性质。猿猴只是吃植物性食物的动物。它们能动用的工具只是手、脚和牙齿。而猿人却是一些手里拿着石块和棍棒，掌握了打死相当大动物的技术的狩猎者。它们在斗殴中必然会造成严重的伤亡。考古学材料表明，在非洲南猿和北京猿人中，都有大量化石证明，死者

死因是由于脑部被钝器或石器击碎。

假如这种导致自相残杀的优势规律,是猿人群中唯一起作用的规律,那么猿人群就必然无法存在下去,何况猿人群还既要防备猛兽的进攻,又要保障自己的食物。因此,猿人群能继续存在这个事实本身,就说明群中除了上述趋向以外,还有另一种趋向——削弱甚至完全取消优势规律的趋向——在起作用。

很明显,在冲突发展的一定阶段上,缓和这种角逐就会成为保持类群继续生存的必要条件。

根据生物学的材料,我们了解到,为了解决这个课题,原始人类首先在生理方面发生了变化。这就是女性发情期由延长而终于消失,从而与猿类发生了根本的区别。在雌性还有发情期的情况下,她们不能选择交配的时间和对象,重要的只是性欲的解决。而随着发情期的消失,女猿人就有可能选择交配时间,拒绝男人的追求或答应他们,换句话说,对配偶进行选择成为可能的事了。

而另一个最重要的途径,就是人群中产生了群内性禁忌的制度。这种禁忌,首先是作为狩猎期的禁忌而出现的。很明显,在狩猎时期,原始群成员之间的冲突具有特殊的危险。即使它不致于减少有能力参加狩猎的人数,也会给狩猎造成相当大的损失。这些冲突会使狩猎的准备活动混乱,甚至中断,因而减少狩猎成功的可能性,这样就会使集体的一切成员面临饥饿的威胁。

因此,在原始群发展的一定阶段上,狩猎时期完全停止成员之间的一切冲突,就会变成一种迫切的需要。由于冲突的主要根源是争夺异性,所以在这段时间禁止性关系就成了当务之急。事实是,凡形成了这种禁忌的族群,就可以生存下去,而没有这种禁忌的族群,就势必会分裂,会自相残杀因而被淘汰掉。结果,这种禁忌原则由于社会生物学的淘汰作用而得到了普遍的推广。

人类学的资料证明,生产时期性禁忌的产生都伴以男女分开生活的现象。许多民族在实行生产时期性禁忌时不仅禁止性交关系,而且在不同程度上限制男女之间的一切联系。不准男人碰女人,看女人,不准同女人交谈,不准吃女人制作的食品,不准同女人呆在一起,等等。

因此,在紧张的经济活动时期,原始群逐步分化为两个独立的集团:一个包括全体成年男子;另一个包括女人和孩子。女人——儿童集团又分为女人和儿童两个亚集团(这就是存在于许多原始民族中作为男宿舍和女宿舍的大房子)。

随着这种生产期性禁忌的出现,那些不需要遵守这种禁忌的日子,就成了全族发泄由于压抑反而更增强欲望的节日。这些节日的特征就是疯狂地、毫无拘束地性交,即真正的放荡。这也就是“春社”和“社会”(社日集会)的起源。值得注意的是,世界上几乎所有的

民族都有关于这些放荡节日的记载。

由于生产期性禁忌随着生产活动的增多而延长,因此,长期隔绝的两性分居生活,形成了一些奇异的风俗。在伊朗北部的某些部落里,当妇女在田野里共同劳动时,任何一个外乡男子如果不交赎金的话,都不能从她们旁边通过。(不交赎金,就可能受到性的侮辱。)在许多民族中,都有一种奇特的妇女节日。这种节庆只有妇女可以参加。它们都不同程度地带有色情的特征:妇女们常常把衣服脱光,做一些猥亵的动作,跳一些淫秽的舞蹈,唱一些有失体面的歌曲,彼此开些这类的玩笑,等等。而任何一个有意无意地碰见了这种庆典的男子,都会遭到疯狂的妇女们最残酷的对待。

像这类习俗和庆典在欧洲的许多民族中间都有记载,更不用说亚洲、非洲、美洲和澳洲了。在古代雅典的地母节期间,出身显贵的妇女们集合到一所独特的建筑物里,严禁男子进入。在那里,她们彼此开一些淫秽的玩笑,说一些下流话。节日过程中,妇女们作淫秽的动作,唱不体面的歌曲。参加这种节日庆典的妇女,事先都是经历了长时间性节制的。又如古希腊的酒神节,那是只有妇女参加的节日。据记载,过酒神节时,妇女们狂怒地扑向被看作男性植物的长春藤,并把它撕得粉碎。欧里庇得斯著的悲剧《酒神女祭司》中,记述了参加这个节庆的妇女扯碎彭透斯的传说,就证明了酒神节起源于妇女对男子的放荡进犯。

这种性禁忌期实行男女隔离的风俗,也解释了早期人类神话中大量"丈夫国"、"女儿国"的传说。[①]

了解了人类原始社会中这种奇异的性隔绝风俗,我们就可以透彻地理解《山海经》中这个关于思士与男女的故事了。原来无妻的思士们与无夫的思女们,就是被迫实行隔离的男人社团和女人社团。我们看先秦史料,可以出现大量证据,表明中国上古到古代,曾长期实行这种两性隔绝的性禁忌制度。《左传·桓十八年传》:"申繻曰:"女有家,男有室,毋相渎也,谓之有礼。"案"家"从豕声,与"室"应为同源字。男有室,女亦有室(即家),男女相分别。《礼记·内则》:

礼始谨于夫妇,为官室,辩内外,男子居外,女子居内。深宫固门,阍寺守之。

男不言内,女不言外。外祭非丧,不相授器。其相授,则女受以篚,则皆坐,奠之,而后取之。外内不共井,不共浴,不通寝席,不通气假。男女不通衣裘。

内言不出,外言不入。男子入内,不啸,不指,夜行以烛,无烛则止。女子出门,必拥蔽其面。夜行以烛,无烛则止。

---

① 《山海经·海外西经》:"有丈夫国,……其人衣冠带剑。"(郝注引《淮南·地形》:"是国人终身无妻而生二子,从形中出,其父即死。是一为丈夫民。""又有女子国,在巫咸北陆,女子居水。一日居一门中。")

道路，男子由右，女子由左。

男女别涂。

(王制)女子十年不出，姆教，婉娩听从，执麻枲，治丝茧，织纴组训，学女事以其衣服，观于祭礼……十有五年而笄，二十而嫁。

古又有女师，女学。“男女不杂坐，……外言不入于梱，内言不出于梱。”(典礼)

《淮南子·齐俗训》中有这样一条记载：“帝颛顼之法，妇人不避男子于路上者，拂之于四达之衢。”“拂”，《广雅·释诂》：“去也。”去就是驱。因此这个传说的真相其实是这样的：上古制度，妇人在路上碰到男子，必须闪避，否则就应驱赶她。这一记载，正是一条珍贵的民俗学材料，它印证了原始时代两性禁忌和隔离制度的存在。又，据《周礼》，先秦有“蚕室”，这种蚕室，实际上也是族内男女隔离的一种形式。“诏后帅内外命妇，始蚕于北郊，以为祭服。天子诸侯，必有公桑。蚕室近川而为之筑官。仞有三尺，棘墙而外闭之。后妃斋戒享先蚕而躬桑以劝蚕事。”(《周礼·天官·内宰》)

这种蚕宫，实际上是族内的女子会社。两性隔离制度在上古史中的存在，事实上也从根本上解释了先秦儒家礼教观念系统的由来，从而使我们有必要对儒家的复古思想（即“复礼”思想)作出重新认识。因为它不仅表明常被儒家所追溯的“三代”(尧、舜、禹)礼教的黄金时代，确实可能存在过，而且使我们懂了所谓“男女授受不亲”、“严男女之大防”的礼教，并非如习常所说的那样是一种“封建文化”，可能倒是一种由来更古老的史前文化——原始时代两性隔离风俗的遗存物。

而这种制度的存在，也使我们有可能对那个“思士不妻、思女不夫”的故事找到一个文化上的解释。[1]

---

[1]《国语·晋语》：“昔少典娶于有蛴氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成，成而异德，故黄帝为姬、炎帝为姜。二帝用师以相济也，异德之故也。异性则异德，异德则异类，异类虽近，男女相及，以生民也。同姓则同德，同德则同心，同心则同志。同志虽远，男女不相及，畏黩敬也。黩则生怨，怨乱育灾，灾育灭姓，是故娶妻避其同姓，畏乱灾也。故异德合性，同德合义。义以导利，利以阜姓。姓利相更，成而不迁，乃能摄固，保其土房。”

这是一段极重要的古代婚姻制度理论。由中可以看出：

(1)两合婚族(黄、炎二姓族结盟联婚)；

(2)族外婚；

(3)族内两性禁忌等制度的历史存在。

原来，在这个故事的深层结构中，潜藏着先民曾实行两性集团隔离制度的信息。这样，我们就找到了这个故事的第三层意义，用框图表示即：

语句层面	帝俊 —生→ 晏龙 —生→ 司幽 —生→ 思士不妻 思女不夫	表层结构
语义层面	太阳 —产生→ 白天 —产生→ 夜晚 —产生→ 男思女、女思男	
文化隐义层面	族内两性集团实行隔离制度，因而男不得妻，女不得夫	深层结构

第九章　学宫、辟雍、冠礼以及死亡与再生

通过上一章对于原始时代族内两性禁忌的讨论，还可以解决古史和古礼制研究中几个过去一直难以解释的问题。据先秦典籍的记载，古代曾实行一种学宫的制度，男子到达八岁的少年时期，就离开父母膝下，住宿于学官。

古者年八岁而出就外舍，学小艺焉，履小节焉。①

及太子少长，知妃色，则入于小学，小者所学之官也。②

八岁入学学书记，十五成童志明，入大学学经籍。③

六年教之数与方名……九年教之数日，十年出就外傅，居宿于外，学书记……成童(注：十五以上)舞象，学射御，二十而冠，始学礼，……博学不教，内而不出。④

过去的研究者，包括古代的注家，都单纯把这种礼制的记载看作一种思想化了的贵族教育制度，却普遍忽略了这些记载中极为重要的两点：

1．这种学宫制度实际上是一种集体的同性宿舍制度。

2．这种制度建立在由六岁到十五岁逐渐严格化的男女隔绝(即由所谓“履小节”到“履大节”，以及“内而不出”)。

3．这里尤值得引起注意的是，这种学官的隔绝时期，恰恰开始在“少长，知妃(即女人)色”之后。德国人类学家亨利希．舒尔茨(1863—1903年)在《年龄等级和男性结社》一书中，记述了原始社会和民族中存在的“男性宿舍”和“男性秘密结社”现象。他注意到，在这种秘密结社中，都具有象征死亡和新生的入社礼仪。这种礼仪的主要形式是成丁礼。在许多原始社会中，还建立了男性公民宿舍、节日聚会房、同性俱乐部等特殊建筑物。这种秘密结社不仅有年龄的限制，而且尤其有性别的限制。例如对违背这种限制而进入禁区的女人，不管其为同族或异族，都将给予毫不留情的严惩——直到处死。舒尔茨认为，这

---

①《大戴礼·保傅》。

②同上。

③《白虎通义·辟雍》。

④《礼记·内则》。

种男性秘密结社不仅存在于蒙昧的原始时代，而且在较晚近的文明社会中也仍然以不同形式保持下来。这就形成了文明社会之内的第二社会——地下社会或黑帮。(请注意，这一看法是引人深思的。中国古代被称作“侠”的团体，是否就属于这种第二社会呢？)

由此我们也就可以解释，为什么古代的学宫会得到一个极为奇怪、历代训诂家莫不感到费解的名称“辟雍”。实际上，雍通作宫[①]。辟雍也就是“别宫”或“避宫”，也就是防避与异性接触的男性宿舍。

杨宽在《古史新探》中，虽然没有意识到学宫制度具有两性禁忌和隔离的性质，但是他注意到了这种学官在建筑地址的选择上，具有一个明显的特点：

辟雍一律设在城外郊地。四周要有水三面或四面环绕，使之与外界隔绝。中间于高地上建有厅堂式草屋，附近有猎场池沼。孙诒让说：“辟雍之制，四面有水，而屋居其上。”(《周礼正义》)(《诗·尔雅·灵台》)陈焕疏：“辟雍始于殷。王制之‘右学’，祭义之‘西学’，明堂位之‘瞽宗’，皆殷之辟雍也。文王仍殷制，辟雍在效。”《大戴礼·盛德》说，辟雍也就是明堂：

明堂者……以茅盖屋，上圆下方……外水曰辟雍。

《韩诗外传》也说：辟雍“圆如璧，雍之以水”。

但是杨宽未能解释这一特点。殊不知，所谓“明堂”，其实就是高大而明亮的集体宿舍。而这种宿舍之所以必须选择有水环绕的地点建筑，目的正是为了便于实行男女间的隔离。由于引水隔离，所以辟雍别名又称作“泮宫”(水泮之宫)。

由此我们方可以深刻地理解《诗经》中的几首诗。在这些诗中，互相爱慕的男子和女子，往往被河水隔断：

蒹葭苍苍，	**译文：**芦荻青青，
白露为霜。	雾露凝霜。
所谓伊人，	——那亲爱的“他”呵
在水一方。	在水的那一方。
溯洄从之，	想绕过那水源，
道阻且长。	无奈路艰险而长。
溯游从之，	顺着河探望呵——
宛在水中央。[②]	他好像伫立在水中央。
关关睢鸠，	咕咕叫的杜鹃鸟，

①闻一金《古典新义》：“是雍与官亦本一语。官声变而为雍，犹之籀文容从公声也。”

②《诗经·秦风·蒹葭》

在河之洲。	住在河洲的正中心。
窈窕淑女，	那苗条秀美的好姑娘，
君子好逑。	正是他的心上人。
……	……
求之不得，	想呵想呵见不到面，
寤寐思服。	只好睡梦中诉心愿。
悠哉悠哉，	一场梦醒一场空，
辗转反侧。①	人在枕上难成眠。
……	……

由这些诗中可以看出，这些情人和恋人，正是由于河水的隔离，而难以自由相见。在较宽广的文学意义上，我们当然也可以把诗中所说的"水"看作一种广义的象征符号——暗示爱情所遭遇的各种困难。但这些诗歌的情感和句法表现上的质朴和真纯，却使我们倾向于形成这样的一种看法：它们实际上正如《山海经》中那个思士、思女的神话一样，既是一种抽象的象征性意象，又是一种纪实——从而表明了被辟雍——泮宫制度隔离开的思男、思女之间的恋情和心声。

这里值得注意的是，由于男子从童年至青年的整个时代，都是在这种被水隔绝的辟雍中度过，因此辟雍也必然成为培养训练他们成为有技能的猎手、战士的场所。杨宽说："西周大学不仅是贵族子弟学习之处，同时又是贵族成员集体行礼、集会、聚餐、练武、奏乐之处。""西周大学的教学内容以礼乐和射为主要。"②这是基本正确的。只是他没有指出，辟雍乃是一个只限于男性进入和活动的场所——男性俱乐部。女性，即使是贵族、公族、国族，也不得进入辟雍。更重要的是，古代在辟雍中实行性教育。《白虎通辟雍》："教者当极说阴阳夫妇变化之事。不可父子相教。"由此我们还可以正确地解释一种古代的成丁礼——"冠礼"。这实际上就是男性取得了性权利成为部族正式成员，从而毕业脱离"辟雍"的一种重要典礼。

在介绍中国古代的成丁礼之前，我们首先介绍一下其他民族的成丁礼，以便进行比较。据国外人类学记载：

许多部落年青男女性成熟后，都要通过仪式把他们接纳到社会中来。

无论是否举行正式的仪式，在青年发育成熟前，总要完成对他们的教诲，学习前辈传

---

①《诗经·周南·关睢》。

②见杨著《古史新探·我国古代大学的特点及其起源》

下来的熟练技术、部落道德和宗教知识，教他们“公民学”，教他们关于社会行为、互助和所有“能做的和不能做的事情”。[**何案：这实际上就是中国古代所说的学习“礼”，即“履小节”以及“履大节”。**]

假如要举行一次正式的毕业典礼之类仪式，那么在此前常要有专门进行教导的一段时期，灌输关于身体的、教育的和神的概念，为即将到来的严格的成丁礼作好准备。

男孩子在成丁礼仪式中必须显示出他已充分具备一个男子汉的素质。考验个人的能力往往具有某种强制性质。这种强制性的仪式，是十分残酷的肉刑，例如毁面损容、割生殖器以及拔门齿等等。以此象征童年的死亡和一种新生命的开始。也有让孩子们长时期陷居在荒野之中作智力和体力的准备，远离温暖的家庭和亲人，在扮演精灵的老人引导之下经受严格的考验。最后把决不能让妇女知道的秘密告拆他们。这是成丁礼的高潮。此后他们才能分享成人的权利。

南美洲火地岛锡克兰人的成丁礼过程如下：

在森林的边缘，选择一个合适的地点——它必须是完全隐蔽的、并且要适合狩猎，以便提供食物，建造一座茅屋。男孩们离开家庭，告别时妇女们号哭起来。孩子们被送到这个与外界隔离地点，接受体力、技能、智力、文化和耐受力的严酷训练。在神圣的集体房中，每人的位置都有严格的规定，既不许说话，又不许笑，眼睛必须看着地。他们只有一点点食物，几乎不准睡觉，经常在老人领导下翻山越岭，作长途行军。他们必须定期练习，增强射箭的能力。当他们精疲力尽回到居地后，还必须静听关于历史学和公民学的教导。几个月后，本族最德高望重的老人来给他们讲述最神圣的秘密——天地万物和人类起源的神话。当他们最后在部族长老率领下，告别这座神圣的房屋时，他们已经成了令人敬畏的男子汉了。

据我们所见到的文献，在原始民族中不可能存在“男女合校”的教育。教给男孩和女孩的知识和性规则是各不相同的。考验都具有严酷的性质，更重要的是丛林学院中的课程包含有巫术意义，这就尤其不容男女混杂。两性各有自己的终身秘密，当举行成丁礼时男性和女性需要严格隔离。这不仅是一种风俗，而且是神圣的法律，任何违反都将被认为会招致神罚——个人和集体生病或死亡。

许多原始社会中都有女性的秘密结社组织。[*何案，中国古代祭高禖的闷宫——即秘密之宫可能就是部族女子秘密会社的场所。*][1]

非洲过去曾存在千百个这样的妇女秘密会社。其中最有名的是在尼日利亚的蒙迪兰(Mendiland)的一个女性会社。在她们秘密的聚会地点，严禁任何男子进人。违者将被杀死、罚款或卖作奴隶。

---

①中国个别少数民族中至今尚有专用女性文字。(湖南，瑶族千家侗“女书”。)

从这些男性和女性的秘密会社中毕业以后，通过连续的绝食、学习、苦修和训练，他们经历了一次“死亡”——童稚时代的死亡，而成丁礼则宣告了他们的“再生”。[①]

美国民族学家M．埃来德在所著《生与再生》(Birth and Rebirth)一书中谈到原始民族的入社礼仪时指出：

他们接受师长给予的冗长教训，目睹了神圣的仪式，也经历了一连串的神判。多数入社仪的考验都显然多少暗示着一种仪式性的死亡和随后的复活或再生。每一入社仪的重要时刻都举行着象征入社新人的死亡和他再回到人生的仪式。同时还表示着他童稚期、无知和无宗教观时期的终结。

值得注意的是，中国古代男子的成年礼——冠礼，事实上正是这样一种象征着第二次生命意义获得的重大人生典礼。杨宽曾介绍冠礼的仪式：

根据《仪式·士冠礼》和《礼记·冠义》，贵族男子到二十岁时，要在宗族中由父亲[何案，这里的父亲应当是复数的——即“众父”，也就是下面所说的来宾]主持举行冠礼，即孟子所谓：“丈夫之冠也，父命之。”在行礼前，要选定日期和选定加冠的来宾，叫做筮日和筮宾。……举行的仪式，主要是由来宾加冠三次，初加缁布冠，再加皮弁，三加爵弁。三加后，经过来宾敬酒，再去见母亲[何案，请注意母亲——女人不能直接出现在典礼中]，随后，由来宾替他取“字”[何案，这实际是标志着第二次生命开始而获得的第二个名字。]……最后由主人向来宾敬酒，赠送礼品，送出宾客，才算礼成。[②]

这种成丁礼之所以必要，是由原始时代族内男女两性禁忌的礼俗所决定的。[③]而由这一点出发，将可以导出一系列新的观点，使我们对整个儒家礼教观念作出全新的解释和认识。

---

①摘要引自里普斯《事物的起源》第10章。

②杨宽《古史新探》第236页。

③中国古代成丁礼还流行一种凿门齿风俗。《管子·小问》：“昔者吴、干战，未龀者不得人军门。国子摘其齿，道入。”摘齿是成丁礼。至于凿齿之功能，《新唐书·南蛮传》中有一说：“乌武獠，地多瘴毒，中者不能饮药。故凿齿。”(并见《文献通考》卷228引范成大《桂海虞衡志》)

第十章　火神炎帝与涿鹿之战

到这里为止,我们以上所讨论的都是上古华夏民族的太阳神崇拜问题。我们已经证明了,古华夏族起源于中国北部和东部一个崇拜太阳的族系。这个族系以泰山曲阜为中心,迁徙、活动于山东半岛和今日河北,可能还包括辽东半岛的部分地区。

但是,从古代典籍的记载来分析,在华夏民族的先民中,还有一个原始族团,其仰信与崇拜太阳的华族有所不同。

这个族团就是以炎帝——燧人——祝融为始祖神,崇拜火神和天空中以"火"命名的星辰的炎帝之族。



(马家窑型)　(庙底沟型)　(庙底沟型)

图 72　新石器时代的火纹彩陶

从典籍记载看,炎帝族号"高辛氏",而黄帝族号"高阳氏"。关于"高辛"这一称号的涵义,过去尚未有过确解。实际上。"辛",即"薪"的本字。辛在甲骨文中形如图 73A。取像于以斧斤析木之形。[①]有薪(辛)既能得火,所以高辛氏其实初义应正是火神之别号。又,天上大火星所在的东方星区,古天文文学中称作"析木之津";而东方之歌则名"破斧之歌"(参看《吕氏春秋·音初篇》)。更有意思的是,在山东大汶口新石器遗物中,曾发现一组陶祭器上饰有族徽性的符号,图形是斧斤(图 73B、C):

---

①朱芳圃《殷周文字释丛》:"辛即薪之初文。"《史记·仲尼弟子传》:"颜辛,字子柳。"(辛今字化作幸,据《家语》七十二弟子解校。)《天官书》:卯为马。注文:"主木草。"古人以字释名,辛训木草,可证其本义。

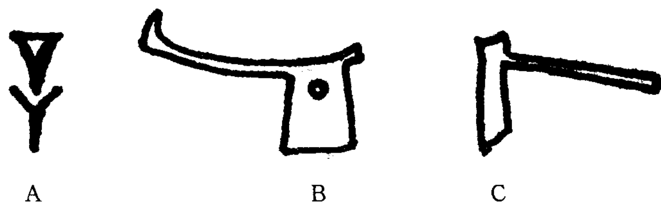


图 73A　(甲骨文"辛"字)B、C 是辛氏的族徽标识吧?

(山东莒县陵阳河新石器遗址出土纹徽拓片)

这里还应当指出,辛字古音读尧。证据是,辛同薪声。《说文》说:"薪,尧声。从艹,尧声。"这一秘密过去似一直未被揭破。显然这一点至关重要,因为由此我们就可知道,所谓炎帝高辛氏,其实就是古帝中赫赫有名的"帝尧"。[①]由此又可知,《尚书》纪政始于《尧典》,并不是偶然的。许多证据表明,尧其实就是古传说中作为中国历史开端的"炎帝"或"赤帝"。《说文》:"尧,高也。从垚从兀。"朱芳圃先生曾有说曰:"考篆文所从之垚,实焱之所误,古文'土'与'火'常混不分。如《散氏盘》之土字作⊥,《如伯簋》所从之火亦作⊥,《子璋钟》……所从之土作土,《齐侯镈》……所从之火亦作土,是其证也,兀与元为同字。义当训首。《仪礼·士冠礼》:'加元服',郑注:'元,首也。'……尧字从镈从元。像人头上有神光。"[②]他还指出:"先民以火光象征宗神之赫耀,古尧之本意,当为光辉四照之神人。"[③] 据此,则尧应就是"耀"的本字。

由高辛——尧——炎帝的这一名号系统,再参以古籍中的记载,我们可以肯定地说,炎帝族团本来是一个崇拜火神的部族。而且炎帝一名本身,其初义也正是火神:

炎神,炎帝也。[④]

炎帝氏以火纪,故为火师而火名。[⑤]

炎帝为火师,姜姓其后也。[⑥]

炎帝作钻燧生火。[⑦]

炎帝死而为灶。[⑧]

---

①《帝系》谓高辛是帝喾,尧是其子,但丁山等均曾考证,喾、尧是同一个人句的分化。

②《殷周文字释丛·释尧》。

③朱芳圃著《中国古代神话与史实·帝尧》。

④王逸《楚辞·远游章句》。

⑤《左传·昭公十七年》。

⑥《左传·哀公九年》。

⑦《管子·轻重篇》。

⑧《淮南子,氾论训》。

关于炎、黄二族的关系，由典籍的记述看，相当错综复杂。《国语·晋语》说：

昔少典氏娶于有蛴氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。故成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜。

据此，则炎帝族似与黄帝族共祖同源。类似说法亦见于《帝王世纪》及《史记·三皇本纪》：

炎帝，神农氏，姜姓也，母曰任姒。有蛴氏之女，名女登，为少典妃，游于华阳，有神龙首，感女登于常羊，生炎帝。人身牛首，长于姜水，因以姓焉。有圣德。(《帝王世纪》)

仔细考析这一记述，于中可发现许多疑点。

第一，为什么炎帝母双名——一曰"任姒"，一曰"女登"？

第二，前已论证，少典即少昊，黄帝族之号。有蛴即有蜗，女蜗族之号。据此记载，则炎帝母似与黄帝母为同族之女。真是如此呢，还是由于这两族团的历史相混同后发生了窜乱呢？

第三，对炎帝的名号，古人也有两种解释。

《白虎通义》："炎帝者，太阳也。"

《说文》："炎，火光上也。从重火。"

《左传·哀公九年》："炎帝为火师，姜性其后也。"

《左传·昭十七年》："炎帝以火纪，故为火师而火名。"

据此，一释炎帝同于黄帝是太阳神之号，另一则释作火神，亦即"燧人氏"(见《帝王世纪》)。为什么会发生这种混乱呢？

解答这几个问题的关键在于，炎帝族与黄帝族，本来是两个在宗教、政治、经济、文化上都有很大区别的族团。其最重要的区别不仅在于二者姓氏不同，一以羊为姓，姓姜，一以龙蛇为姓，姓姬；而且在于二者的宗教不同，一崇拜火神，一崇拜太阳神。但是这两个族团自先商以来就结下了极其密切的难解之缘。在某种意义上，此两族的关系似乎非常像文化人类学者所说的那种两合婚族。他们世代互相婚配——以至直到晚周时代，姜姓还以出美女而闻名于典籍。"美孟姜"这个名称，在《诗经》中几乎成了美女的代号，犹如后来的西子那样。[①]

可能正是通过这种世为婚姻的关系，这两个族团不仅在血缘上，而且在宗教、心理和文化上，都发生了全面的融合。其结果必然导致他们在宗族谱系和历史上，也混同于一了。

这两个族团是从什么时代开始形成这种水乳交融的历史关系的，由于书阙有间，今已无可深考。但具有重大意义的一点是，大华夏民族的形成，就是以炎、黄这两大族团的结合为标志的。所以《国语·周语》中公子晋在对周灵王的一次谈话中，即将我华夏诸族盖

①甲文中，羌字最多。羌与姜本是一字。男曰羌，女为姜，即姜为女子之姓。其实，姜性即羌人之姓。殷人曾用通婚拉拢羌人。武丁曾娶姜女为妇。卜辞"妻羌妇。"(董作宾《殷代的姜和蜀》，《说文周刊》第3卷第7期，1942)

称作“黄炎之后”。他并且这样地解释了“夏”这个称谓的意义：

谓其能以嘉祉殷富生物也。

这个解释不错。因为它概括了华夏民族从古以来就具有的那种博大深厚的民族精神。但是另一方面，这个解释又偏离了“华夏”二字的本诂。在本书第一章中我们曾经指出，“华”就是“日华”，这是华族得名的由来。至于夏，“夏”字在古汉语中具有“博大”的语义，引申具有“元首”语义。元首之族称“夏”，我认为这就是夏族得名的由来。

值得注意的是，《逸周书·尝麦解》中，记述了华夏民族历史肇开时期的这样一个故事：

昔天之初，诞作上后。仍设建典，名赤帝。分正上卿，名蚩尤。于宇少昊，以临四方。司□□上天未成之庆。蚩尤乃逐帝，争于涿鹿之阿，九隅无遗。赤帝大慑。乃说于黄帝，执蚩尤，杀之于中冀。以甲兵释怒，用大正，顺天思序，纪于大帝。邦名之曰：绝乱之野。①

这一故事记述了中国历史上开天辟地以来第一次著名的大战争——涿鹿大战的始末。值得注意的是如下几点：

第一，上古在中国最先建典——即建立王朝典章制度的帝王，是赤帝，亦即炎帝。而这一记载，与《帝王世纪》等书中认为炎帝是在黄帝之前的帝王记述亦相契合。

据此看来，炎帝族团初似强盛于黄帝族团。黄帝号少昊，国称“少典”即“小典”。那么首先建典称“上后”的炎帝，是否曾自称“太昊”——即太阳神或更广义的大光明神呢？虽然由于史无明证而难作深考，却并非不能作出这种推测的。

第二，从许多文献资料看，蚩尤是北上的南方民族——即苗黎蛮人的首领。例如《尚书·吕刑》中说：“若古有训，蚩尤唯始作乱，……苗民费用灵，制以刑。”这部极早的典籍实际上非常清楚地说明了蚩尤是“费用灵”的苗民之君。但是，蚩尤集团曾称臣于炎帝，并与之联合，击败了黄帝族团。

所谓“分正(即政)上卿，名蚩尤”一句表明，蚩尤曾在炎帝的朝廷中享有很高的地位。但是后来蚩尤的势力不断扩大，最后终于发动叛乱，以致反而驱逐了炎帝，迫使他向北逃避到河北涿鹿一带。据《帝王世纪》记，炎帝最初建都是在河南的“陈”——即太昊之虚，后来东迁于山东曲阜。而这里本来是少昊——黄帝族世代占有的故乡之地。《史记·周本纪》正义引《帝王世纪》曾说：“炎帝自陈迁都于曲阜”，所指当就是这一事实。在这个时期，黄帝由于形势不敌炎帝和蚩尤的联军，所以不得不被迫迁避。《汉书》记汉田千秋曾言：“蚩尤叛父，黄帝涉江”，马王堆出土帛书《十六经·五政》亦记黄帝“上于博望之山，谈卧三年”，所指应即是此事。后来蚩尤叛逐炎帝，自己占据了曲阜。并且很有可能的是，他还袭

①案，原文简错讹乱，几无可卒读。如“上”讹作“二”(甲骨文中上字作二)。名、命相乱(两者古同字)等。这里我重新作了较正，使可通读。

用了炎帝的名号而自立为新的“炎帝。”[1]

在这种危难情况下，炎帝乃不得不求援于本来与炎帝对立的黄帝族团。黄帝族团参战后，经过一场极为艰苦的战争过程(参看本书第三章女娲助黄帝战胜蚩尤的故事)，终于战胜了蚩尤。战后，黄帝将战胜蚩尤的地点命名为“绝乱之野”以作纪念。黄帝也就此被尊为炎黄二族的共同领袖——“大帝”，建立了新的大典，即所谓“用大正(政)，顺天思序”。《逸周书》的这一记载之所以重要，是因为：

1．它完整地记述了对中国上古史具有重要意义的涿鹿之战的始末概况。这场战争，就规模和意义来说，都可相侔于西方希腊古史上的“特洛伊之战”，是中国历史上有记载的第一次大规模战争。

2．它的记述，与《史记》及其他典籍中的记述基本切合。这里可以将《逸周书》中的记载与《史记》对这次战争的记载作一对比：

轩辕之时，神农氏世衰，诸侯相侵伐。暴虐百姓而神农弗能征，于是轩辕乃习用干戈，以征不享，诸侯咸来宾从。而蚩尤最为暴，莫能伐，炎帝欲侵陵诸侯，诸侯咸归轩辕。轩辕乃修德振兵，治五气，艺五种，抚万民，度四方，教熊罴貔虎，以与炎帝战。于阪泉之野三战。然后得其志。蚩尤作乱。不用帝命。于是黄帝乃征师诸侯，与蚩尤战于涿鹿之野，遂擒杀蚩尤。而诸侯咸尊轩辕为天子，代神农氏，是为黄帝。

在这里，我们可以注意到如下几点：

1．神农氏，《史记集解》与《正义》均认为，就是炎帝。由此看来，神农——炎帝是当时天下的共主，也是黄帝族的君族。从可靠的史料看，我们不再能看到比神农炎帝更早的天子了。就这一点而论，我们也有理由推断神农炎帝就是《尚书》中所记中国最早的君主——尧。

2．神农炎帝曾与黄帝族发生过激列冲突，双方三战于阪泉，以黄帝族的胜利而告终。

3．其后黄帝又联合诸侯与当时诸侯中最强的蚩尤族大战于涿鹿，结果胜而杀之。由是，黄帝取代神农炎帝，而被诸侯拥立(选择)为天子。

我们在前面曾讲过，黄帝名号的本义是太阳神。但根据《尚书》舜继尧后的记载，以及舜名号是“重华”也与太阳有关的事实，我们似乎也有理由推断，黄帝作为历史上实有的人物，就是起于东夷的舜。

《帝王世纪》记：

---

①古《归藏》等书中，曾记“古称黄帝与炎帝争头涿鹿之野”。这一炎神——炎帝，就正是蚩尤，而不是姜姓炎帝。



左:神牛首　　右:牛首人身神——这是否就是炎帝的形象呢?

图 74　商周青铜器铭饰中常见的神牛形象

神农氏衰,蚩尤叛不用帝命。黄帝于是修德持民……诸侯咸叛神农而归之,讨蚩尤氏。禽之于涿鹿之野。(《群书治要》卷十一注引)

炎帝戮蚩尤于中冀,名其地曰绝乱(峦)之野。(《艺文类聚》卷六引)

亦可与《逸周书》的记载相印证。

这里还应当指出的是,从关于炎帝族团的古代记载看,其武力弱于黄帝族团,而文化则似乎高于黄帝族团。《史记》说,黄帝族团"迁徙往来无常处,以师兵为营卫","时播百谷草木,淳化鸟兽虫蛾"。据此看,这是一个主要从事游牧兼营不定居农业(即所谓"游农")的族团。其武力之所以较强,亦可由此得到解释。而炎帝族则不同。炎帝别号神农氏:

炎帝神农氏长于姜水,始教天下耕种五谷而食之。以省杀生,尝味草木,宣药疗疾,救死伤之命。①

由此可见,炎帝族是一个以农业为主要活动的族团。传说中说"炎帝人身牛首",这似乎正暗示了他与牛耕的关系。

---

①《太平御览》卷 721 引《帝王世纪》。

《帝王世纪》等古代典籍中均说，炎帝族起源于“姜水”，所以姓姜[1]。虽然姜水究竟在何地，我目前尚不能回答。但炎帝族的主要活动区域，是在今日的中原即河南伊洛平原上，这一点却是可以肯定的。传说中炎帝的受孕地在华山南侧的陕、豫交界之处（“神农氏，姜姓也，母曰妊姒，……名登。游于华阳，有神龙首感女登于尚羊，生炎帝。”《初学记》卷九引《帝王世纪》），其建都地在陈（河南新郑）。而黄帝族团的起源和主要活动区域是在泰山、曲阜一带。从以泰山为天下之中的观点看，炎族的活动区是比较偏居西南的。由此也就产生了炎帝“位在南方，主夏”的说法[2]。但后来有人以此而把炎帝与南方三苗九黎之君的蚩尤混为一谈，这就是大错而特错了。

【附记】

本章所引《逸周书》已由作者作了校勘。下附原文，供读者比照：

昔王之初□作二后乃设建典命赤帝分正二卿命蚩尤于宇少昊以临四方司□□上天未成之庆蚩尤乃逐帝争于涿鹿之河九隅无遗赤帝大慑乃说于黄帝执蚩尤杀之于中冀以甲兵释怒用大正顺天思序纪于大帝相名之曰绝峦之野（《逸周书·尝麦解》）

①周人始祖是姜嫄，炎帝起源地是常羊（又作尚羊）。这两者之间似有微妙的关系。传说中的神农——后稷——炎帝是否是同一个人呢？许多证据表明，对这个问题可以作出肯定的回答。正如商人是黄帝族的直系后人，周人也是炎帝族的直系后裔。

②《初学记》卷9：“有圣德，以火承木，位在南方，主夏，故谓之炎帝。都于陈。”这已经清楚地说明，这个南方并不太南，只是在陈而已。但从战国人扩大了的地理眼光看，陈所在的伊洛地区，却已是天下之中的所在。

第十一章　后羿射日与历法改革

《左传》中说："炎帝氏以火纪，是以火师而火名。"在这里，它还透露了一个重要的信息——炎帝族的历法是以观测"火"来决定四季，以授民时的。

火，不是五大行星中的火星。此星在二十八宿体系中名心宿二(西方天文学中称天蝎座 a 星)，位在东方青龙宿中，是一颗恒星。居于房宿之东、尾宿之西，为一等大星。其色红，所以称作"大火"(大天古同字，大火即天火也)。

此星在古代又叫作"大辰"，[①]又叫作"商星"。在中国古占星术中，此星一直具有重要而特殊的意义。中国很早就设有专职的"火正"之官，专门观测大火星的出没情况。

应当注意的是，炎帝族团所崇拜的火，有两种涵义：一是自然之火，另一就是天上这颗名叫大火的星座。《左传》襄公九年：

陶唐氏之火正阏伯居商丘，祀大火而火纪时焉，相土因之，故商主大火。

上引的一段话之所以主要，是因为它表明了如下两点：

(1)上古有一个号"陶唐"的族团崇拜天上的"大火"星，并据以纪时(正，古有正历时之义)。陶唐氏也就是古传说中的高辛氏。

(2)商人在相土时代迁居商丘后，学习了这种历法。(这应是两族称商的由来。)

而陶唐氏，即唐尧，亦即高辛氏——也就是炎帝。又，"商"字在甲骨文中上从"辛"字。商星就是高辛氏之星，而在后来，乃成为殷商人之星，这也就是《左传》中所说的：

商人观其祸败之衅，必始于火。(襄公九年)

还应注意的是，在古人看来，天上的"大火"之星，与地上的火事，具有着一种神秘的联系。《左传》中记：

冬，有星孛于大辰(即"火")西，及汉。

---

①《尔雅·释天》："大火谓之大辰。"

关于辰，古已不明。《左传·昭公七年》："公曰：多语寡人辰，而莫同。何谓辰？对曰：日月之会是谓辰。故以配日。"

申须曰：彗，所以除旧布新也。无事恒象，今除于火，火出，必布焉。诸侯其有火灾乎？

梓慎曰：往年吾见之，星其红也。火出而见，今兹火出而章，必火入而伏，其居火也久矣。其与不然乎？火出，于夏为三月，于商为四月，于周为五月。夏数得天，若火作，其四国当之，在宋、卫、陈、郑乎？宋，大辰之虚也，陈，大昊之虚也，郑，祝融之虚也，皆火房也。(昭十七年)

(左传)又记：

夏五月，火始昏见。丙子，风。梓慎曰：是谓融风，火之始也。七月，其火作乎？

壬午，宋、卫、陈、郑皆火。(同上)

在这两条记载中，记述了两次观测"大火"预言地面的火灾史事。其可靠程度不必去管它，但由此我们可以知道的是，古人认为，大火也就是火神所在之星。当其在初昏时分出现在正南天中的时候，夏季也就来到了。

《尚书·尧典》中说：帝尧"申命羲叔，宅南交，……日永星火，以正仲夏。"

近年来学术界有人提出，上古时期，可能存在过以大火南中之月为正月的"火历"。[①]

又有人根据甲骨卜辞中的材料论证，商代的历法是以大火南昏中——即于"夏季六月黄昏，火星中"[②]之时，为商代历法的正月。[③]这种推测是不无道理的。中国从什么时候开始从事天文学上的观象授时的，这已是一个因年代太过遥远而无法确定的问题。但是从中国的古历法看，可能存在过两种基本的历法。一是观测太阳方位以定时的方法，亦即直接观测太阳的方法。我们知道，一年之所以发生四季的变化，主要是由于太阳在天空中位置的变动而造成的。因此只要掌握太阳在恒星间移动的规律，就可以确定和预测各种季节。这种方法起源较早。

但由于日光强烈，直接观测太阳在恒星间的位置甚为困难，因此这种方法往往不准确。科技史家吕子方先生曾研究归纳《山海经》中的如下一批资料：

大荒之中，有山，名曰大言，日月所出。

大荒之中，有山，名曰合虚，日月所出。

大荒之中，有山，名曰明星，日月所出。

大荒之中，有龙山，日月所入。

大荒之中，有山，名曰月山，天枢也，吴姖天门，日月所入……处于西极，以行日月星辰之次。

①庞朴《火历初探》，刊《社会科学战线》1978年第4期。

②《毛诗正义》引服虔语。

③郑慧生《殷正建未说》，《史学月刊》1984年第10期。

大荒之中，有山，名曰常阳之山，日月所入。

等等。吕先生指出：

我认为，这是远古的农人，每天观察太阳出入何处，用来定季节以便耕作的资料，这是历法的前身。一年四季气候不同，按天动学说，是由于太阳从极南到极北，又从极北走到极南，一年之间往返一周而来，太阳走到极南时叫冬至，到极北时叫夏至，到正东正西叫春分或秋分。当然这种认识是人类文化发达以后的事了。远古时代的人，只知道日出而作，日入而息，把太阳的出入当作生活作息的标准。多山地带的人，自然就以山为日月出入的表尺。（吕子方《中国科学技术史论文集》下册第二十八页）

这是一种极有见地的看法，我们以后还会谈到。

另一种观测方法，可以称作间接的观测方法，即以天空中的各种星（包括月亮）所在的方位，来确定季节。例如《左传·昭公元年》所记子产的谈话，谓尧舜以前，以初昏时火南中为夏，参见东方为冬。《尧典》中记，以鸟、火、虚、昴四星初昏南中来定春夏秋冬。《舜典》中记"在璇玑玉衡，以齐七政"，七政指北斗，此谓根据斗柄所指方向来测定季节，等等。

我们在上一章曾指出，炎、黄二族从其宗教看，实有深刻的不同。炎族崇拜火神和天上的大火之星，而黄族则崇拜日神和天上的太阳。这种宗教的差异也反映在我们的历法观念上，由此就导致了他们的观象授时方法也有深刻的差异。

在《左传·昭公十年》中，曾记录了郯子与昭子的如下一段对话：

秋，郯子来朝……昭子问焉，曰："少昊氏，以鸟名官，何故也？"

郯子曰："吾祖也，我知之。……我高祖少昊挚之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名。凤鸟氏，历正也，玄鸟氏，司分者也。伯赵氏，司至者也。青鸟氏，司启者也。丹鸟氏，司闭者也。祝鸠氏，司徒也……九扈为九农正，扈民无淫者也。[1]自颛顼以来，不能纪远，乃纪于近。为民师而名（命）以民事，则不能教也。"

由郯子的这段话中可看出，少昊时期所谓以鸟纪官，主要是正历、司分（春秋分）、司至（冬夏至）、主计时（司启、闭）的历法之官。前已指出，少昊族是崇拜太阳的族团，而凤鸟正是太阳的象征。所以以鸟纪官，实际上就是根据太阳来定时。（商王均以日作名号，其祭祀只用日名号而不用本名，正是以日纪时的遗俗。）但这种纪时方法，在商族由山东西下入河南，定居商丘后，发生了重大的改变。《左传·襄公九年》说：

古之火正，或食于心，或食于咮，以出内火。是故咮为鹑火，心为大火，陶唐氏之火正阏伯居商丘，祀大火而火纪时焉。相土因之，故商主大火。商人观其祸败之衅，必始于火。

①九扈即九夷。商族本为夷族之一部，后与其分离。又，夷，本字似当作翟。翟即天翟，即凤凰，是所有东夷族的共同图腾。

这一记载表明，商族至少从阏伯定居商丘的时候开始，即采用了高辛(陶唐)族以火正年的历法。[①]

如果我们敢于作一点大胆的推测的活，那么我们可以形成一种新的看法，这种看法如能证实，将对于研究古代历法问题具有重要意义。我们知道，商人采用的记日方法，是干支纪日法。

所谓干支记日法，就是将甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸这“十干”，与子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥这“十二支”相配，以甲与子、乙与丑、丙与寅、丁与卯这样的顺序依次排列，一直到癸亥为止，恰为六十个干支，周而复始用以作为日序的记录。

在甲骨文中发现多种干支表，各版之背均未经钻凿，显然不是作占卜之用，而是罗振玉所称的“骨简”，是一种专为便于检查日期而刻的文书，有如今之月历。郭沫若说：“余谓借此可觇见古代历法之变化，盖古人初以十干记日，自甲至癸为一旬，旬者遍也。周则复始。然十天之周期过短，日分易混淆，故复以十二支与十干相配，而成复式之干支纪日法。多见三旬式者，盖初历月无大小，仅建三旬已足，人后始补为六十甲子者也。”[②]

郭说很有启发。但是这一说法却无法解释以十干纪日与上古时代天有十日这一传说的切合。难道这仅仅是一种巧合吗？

我们先来看一下有关这个问题的古代神话吧。

《山海经·大荒南经》记：

帝俊之妻，生十日。

《淮南子·本经训》：

逮至尧之时，十日并出，焦禾稼，杀草木，民无所食……尧乃使羿……上射十日。

《楚辞·天问》：

羿焉彃日，乌焉解羽？

关于羿射十日的著名神话，典籍中的记载已全部在此。过去人们仅仅把它看作一种幻想性的神话。但深入思考一下，就可以看出，在这个神话的深层结构中，实际上隐藏着一个深刻的文化隐义——历法的变革。

解决这个问题的关键在于，要认识到甲、乙、丙、……癸等十干，最早并不是一种纪日的方法，而是纪月的方法。年代悠远，使这一古代历法的真相幽昧难明。但我们看古书《左传·昭五年》：“日元数十，故有十时，亦当十位。”“天有十日。”(杜预注：甲至癸也)。这表明，

①高辛族后裔是《史记》中的有莘氏(莘、辛、薪三字通)。商名相伊尹即有莘人。商王族与此族世代有婚姻关系，所以能采用其历法。又《史记·殷本纪》集解引《括地志》：“古莘国在陈留。”《帝王世纪》说炎帝起于陈。此亦可证炎帝为古莘国所崇拜之神。

②见《卜辞通纂》。

"十日"与"十时"有关。天上并没有十个太阳,但却有以十为月数的计时制度。也就是说,上古时代可能实行过这样一种历法:把一年的周期,划分为十个等分,或者说,划分为十个太阳"月"。然后每月用十干中的一个字为其命名,如甲月,乙月,丙月……癸月,十干轮完,即度过一年。一年三百六十五天,略分作十份,即每月三十六天。余五天作闰。然后周而复始,这种纪月方法的依据,是这样一个观念:每年有十个不同的太阳在天空运行。用这个观点,也就可以解释寒来暑往太阳热度的变化,这种十进的纪年方法,肯定是比较简便的,它也符合殷商人崇尚"十"数的观念[①]。但是作为一种纪年法,它当然是很不准确的。而其误差不断积累的结果,就必定会在某一年,终于造成历法的全面混乱。[②]历法上预告的寒季变成暑季,而历法上预告的暑季变作寒季。这种寒暑颠倒的结果,就很自然地可以转化成这样一种意象:

十日并出,焦禾稼,杀草木,民无所食。

正是在这样的情况下,产生了帝尧命羿射十日的神话。而这个神话的真实意义,也是唯一可能作出的合理解释,就是它实际上是暗示一场重大的历法改革。

羿是什么人?《天问》中说:"帝降夷羿,革孽夏民。"《左传·襄公四年》:"昔有夏氏之方衰也,后羿自钼迁于穷石,因夏民以代夏政。"《淮南子·汜论训》高诱注:"羿,古之诸侯。"哪里的诸侯呢?商族的诸侯。商族本来是东夷中的一部。商族别称殷,而殷、夷字相通。[③]而羿称夷羿,正显示了他的身分。《帝王世纪》中说:帝羿是帝喾之后。而帝喾是商族高祖。这是羿与商同族的又一证据。前面我们已经讨论过,尧是传说中高辛族的古帝。而高辛族在历法上与商族的太阳历不同。他们实行着另一种历法,亦即庞朴所说的"火历"。这种历法以观测"大火"在天空中的位置来定节气,纪岁年。据现代天文学家的推算,约在公元前2400年左右。黄昏在东方地平线上见到大火时,正是春分前后[④],即正是春播的时节。

他们的一年分作十二个月,每个月的天数根据月亮的圆缺循环来确定。十二支,可能就是他们用以为月亮命名的十二个称号[⑤]。因此他们的每月有三十天,羿进入中原以后,

---

①殷商军制及政治的基层编制,都采用十进的计数法。(参看张政烺《殷商以什进位的氏族组织》)。

②我在写《诸神的起源》时,关于十月历法只是指出一种假定,一种拟测。但书出版后,我读到刘尧汉、卢央所著《彝族天文学史》,由是知道:"一个月三十六天,一年十个月,另外五、六天过年日,一年共三百六十五天"的"十月历",确实在历史上存在过,遗俗至今存于彝族中。

③徐中舒《殷商史中的几个问题》:"衣、殷、夷读音相近。都是古方音的不同。故周人称殷为夷。"

④见《中国科学技术史稿》上册第25页。

⑤直到战国,还保留着十二月各有称号的古俗。《尔雅·释天》收录了如下的十二月名:陬、如、寎、余、皋、且、相、壮、玄、阳、辜、涂。

“因夏民行夏政”,学习了帝尧高辛族的这种先进历法,废止了每年十“日”轮流值月的办法,这就是所谓“上射十日”。从此以后,商族也采用了以火正年的方法,将一年也划分为十二个月。可能就是从这时起,他们的太阳神一分为二,演化出了作为月神的常仪,“生月十有二”(《山海经》)。而原来作为太阳名号的十干,却改用作纪。后来又发展为甲骨文中那种干支纪日的方法。羿到底是商族的哪一个王今已不可深考。但从《左传》和《帝王世纪》的传说看,羿的时代相当于夏帝太康帝相的时代。[①]而从名号考虑,羿音从羽,阏音从于,羽、于古音相通。所以羿可能就是《左传》所说首居商丘以主火正的“阏伯”。

还有一些材料表明,殷商人接受高辛——炎帝族团影响的结果,不仅使殷商的历法发生了根本性的改变,而且使他们在祭祀和宗教观念上,也发生了深刻的变化。

《祀记·郊特性》说:

殷人尚声,臭味未成。涤荡其声,乐三阕,然后迎性。声音之号,所以诏告于天地之间也。

这就是说,殷商族祭天的方法本来只用音乐和歌唱。楚承商俗,《九歌》即是楚人祭天神、太阳神的歌舞。但后来他们却采用了高辛族团的祭天方法——以火作祭。[②]祭祀天神时,采用“禋祀昊天上帝,以实柴祀日月星辰,以槱燎祀司中司命,风师雨师”。此即所谓“禋祀”、“实柴”、“槱燎”三祀。禋,烟也。禋祀即焚烟作祭。实柴即以性体配柴焚烧,槱燎即以酒配柴焚烧。郑玄说:“皆实柴实性体焉,或杂玉帛燔燎而升姻,所以报阳也。”这种以火祭天神的祭法,在甲骨文中已极为常见,很可能也是商族学习炎帝族的结果。

更值得注意的是,本来崇拜太阳神的商族,向崇拜火神的高辛族学习历法的故事,后来也汇入到关于黄帝的传说中。于是形成了这样的说法:

黄帝师大桡。(《吕览·尊师》)

“桡”通尧。前已提出:帝尧即高辛。他变成了太阳神黄帝的老师。

在《管子·五行》中则说:

昔者黄帝……得奢龙而辩乎东方,故使为土师。得祝融而辩于南方,故使为司徒。……是故春者,土师也。夏者。司徒也。黄帝得众相而天地治,神明治。

《管子》书中乱简错文极多,此段话即是一例。郭沫若《金文丛考》指出:“金文中土、徒同字。铜器铭文中,司徒均书作司土。”而这段话中以“奢龙”为土师,又以“祝融”为司土(徒),谓土师主春,司土主夏。语颇不论。实际上,司土之土当作司火。

---

①《帝王世纪》:“自太康以来,,夏政凌迟,为羿所逼,乃徙商丘,依同姓诸侯。”

②《郊特性》说:“周人尚臭”,“至敬不晌味,而贵气臭”。周人是炎帝、神农之后,所以他们堆柴焚烧祭品,使烟气升天为祭。

古文字中火、土二字同形，均可作⊥，故极易相讹。祝融是火神，所以为司火，主夏。也就是说，黄帝得到火师祝融后，方能正复时(主夏)。这个神话实际也是商族学习以火正时新历法的又一种变形意象。

附 记

《诸神的起源》第一版出版后，我读到卢央、刘克汉的《彝族天文学史》一书。在书中，他们披露了中国西南的彝族地区确曾实行过“十月制”历法。并且指出《诗经》及《夏小正》中，都有“十月历”在上古中原实行过的证据。读者可以参看。

第十二章　盘古之谜的阐释

在中国神话中，天地开辟神话出现较晚。黄帝、伏羲、女娲，是中国神话中神通最广大的神明。但是关于他们的各种故事表明，与其说他们是创造宇宙和自然的至上神，不如说他们只是创造人类和人类文明的宗祖神。在所有的传说中，都强调了他们的人性化身，强调他们有父母，有妻子，有世家和血缘谱系。因此，他们都不是西方神话中那种创造宇宙、开辟天地、无来源、无历史、无终结的原始神、全能神。

但是，除上述诸神之外，中国神话系统中还是出现了一位开天辟地的大神，他就是盘古。唯令人感到奇异的是，这位盘古的名号和事迹，却不见于今日所见先秦的一切典籍著述，也不见于秦代，西汉以至东汉中叶的一切著述，甚至不见于《山海经》、《穆天子传》、《天问》、《帝王世纪》这种专门搜集"古今上下非常奇怪之事"的神话书。顾颉刚先生曾指出，战国秦汉是中国历史上伪造古事和古人风气最盛的一个时代。但是，即便在秦汉人中，却也绝无提及"盘古"这位神通广大开天辟地的大神者，——这是为什么呢？对此所能作的唯一解释似乎是：在上古的中国神话中，本来根本没有"盘古"这个人物和名号。诸子与秦汉人根本就不知道他，因此他们当然不可能讲述他。屈原在《天问》中问："邃古之初，谁传道之？上下未形，何由考之？"他所提问的内容是关于宇宙天地起源的。如果当时已有盘古开天辟地神话的话，显然屈原是不会以这种方式来提出问题的。

王充《论衡·谢短篇》说："《五经》之前，至于天地始开，帝王初立者，主名为谁，儒生又不知也。""夫知古不如今，谓之陆沉，然则儒生，所谓陆沉者也。"又说："上古久远，其事暗昧，故经不载而师不说也。"王充是东汉时代以渊博见称的著名学者。但他并不知"天地开辟帝王初立"之事，更不知盘古开天辟地之事。足见古经籍中以及当时华夏人的传说中，尚绝无此人此事。

盘古事迹，在文献中的始出，以三国时吴人徐整所著《三五历记》(今已佚)为最早，其次是在南北朝时梁任昉所著《述异记》中。

最近香港著名历史学者饶宗颐先生寄我一文，文中提供了有关"盘古"来源的一则新材料。他说：

"盘古一名之出现，向来以为徐整之《三五历记》所载为最早。考王羲之《十七帖》之一云：'知有汉时讲堂在。是汉何帝时立此？知画三皇五帝以来备有。画文精妙，甚可观也。'

此言汉时讲堂，即汉景帝时，蜀守文翁所建益州学馆。

“宋黄休复《益州名画录》‘无画有名’条记：‘《益州学馆记》云：献帝兴平元年，陈留高朕为益州太守，更葺成都玉堂石室，东别创一石室，自为周公礼殿，其壁上图画盘古、李老等神及历代帝王之像。[①]

“案益州学馆，汉献帝兴平元年，高朕复修，于其壁上绘盘古与李老诸神并列。是盘古之名汉末已有，且形之壁画。兴平元年甲戌，即公元194年。

“……是知以盘古作图，汉末蜀中已流行之，则盘古之神话，最迟必产生于东汉。”(见《盘古图考》，刊《中国社会科学院研究生院学报》，1986年第1期。)

案，饶先生所揭示的这一则材料确实可补史料。但这里值得注意的是两点：

1．献帝兴平元年(公元194)，已属东汉末季。

2．徐整为吴人，益州学馆壁画在四川。盘古传说初出之地分布在东南、西南。时间在东汉末以及三国、魏晋之际，但直到此时，在中原学者的著述中(包括谯周《古史考》那样的著作)，尚绝无述及者。

由此看来，盘古神话在华夏的出现地，确如梁代任昉所指出的，是在“吴楚”、“南海、桂林”一带华南地区，其时间则不会早于东汉末季。这两点事实极为重要。它是我们解决“盘古”来源之谜的一个重要线索。因为恰恰是在这个时期，中国文化史中发生了一件大事，这就是印度的佛教和文化，开始大规模地传播、进入了中国。

佛教开始传入中国的时代，学术界通行的看法，是在西汉以后。其进入中国的路线，一是西线沿西域的河西走廊，一是南线由南亚经云、桂入川蜀到中原。佛教在中国的传播，是印度文化对中国文化的渗透。关于魏晋之际，印度文化是怎样深刻地渗入影响了中国文化，陈寅恪在《三国志曹冲华佗与佛教故事》(载《塞柳堂集》，上海古籍出版社1982年版)一文中，曾举出了两个典型的事例。

陈寅恪指出：“在陈寿所著《三国志》本文中往往有佛教故事，杂揉附益于其间。特迹象隐晦，不易发觉其为外国输入者耳。”例如：

(1)华佗名号的由来；

(2)曹冲儿象故事。

对比上述两则记载可以看出，曹冲称象这个著名的故事，实际乃是由印度传入的佛教故事演化而成。

陈寅恪考证指出，华佗本名敷，字元化，而《三国志》本传中则称之为“华佗”。但华佗一名，实际来自梵语“agado”——是印度婆罗门教中药王神的译音。当时人借用这个称号赞颂华敷。而《三国志》作者竟未加审辨，以之为华敷的本名误置入传记。结果后代人知

①此则材料，系饶宗颐录自台湾中研院藏碑拓本(列03378号)。

《三国志·魏志·曹冲传》	故事原型——印度佛经
…… 时孙权曾致巨象。太祖欲知其重,访之群下。咸莫能出其理。 冲曰:置象大船之上,而刻其水痕所致,称物以载之,则校可知矣。	…… 天神又问:此大象有几斤?而群臣共议,莫能知者。…… 僧言:置象船上,名大池中,池水齐船。深浅几许,即以此般量石著中,水没其处,则知斤量。
太祖大说,即施行焉。	即以此智以达天神。

"华佗"者多,其真名反鲜为人所知了。因此陈寅恪指出:

总而言之,《三国志》曹冲、华佗二传,皆有佛教故事辗转因袭杂揉误会于其间。然巨象非中原当日之兽,华佗为五天外国之音。其变迁之迹犹未尽之,故得赖以推导史料之原本。……

夫《三国志》之成书,上距佛教入中土之时,犹不甚久,而印度神话传播已若是之广,社会所受之影响已若是之深,遂致以陈寿之精识,犹不能剔择真伪,而并笔之于书。则治史者所当注意之事,固不独与此二伪之考证有关而已也。

(《塞柳堂集》,第161页)

陈寅恪的这一分析发人深省。

现在让我们回过头来,以陈氏的方法探索一下盘古开天辟地神话的由来。首先我们可以注意到:从流行地域、出现时代上考察,我们有理由设想,盘古神话乃是东汉中叶以后,取道于中国西南部流传进入中国的印度神话。

从地域上看,三国时吴国所在的江淮地区,是佛教进入中国后最早获得大规模流行的地区。[①](首先记述盘古事迹的徐整是吴人。)而四川又是通过云南、广西与东南亚、印度相交通的必经之地。这条通向印度(古称"身毒")之路,据《汉书》所记,早在汉武帝时代即已打通。而岭南的闽粤桂地区,根据现代考古学的发掘和研究,这一时期早在新石器时代即已与东南亚、印度存在文化上的往来和相互影响。盘古故事首先出现并流传在这一地域(以盘古为姓,建盘古庙等),绝不是偶然的。

那么,盘古神话的内容,是否确实在印度古神话中存在原型呢?

解开这个历史之谜的钥匙,不在别处,就在印度上古时代的几部婆罗门教典籍中。

古婆罗门教中有一位大创造神,他是诸天的最高之神、众神之神,也是宇宙万物的创造神。名

①汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》上册:[东汉]"永平十三年,[楚王]英以罪徙丹阳,赐汤沐邑五百,从英南下者数十人。佛教因之益流布江南。故汉末丹阳管融在徐州、广陵间大起浮屠。"(第58页)

字叫“Brahma”。他是一个“唯一、永恒、无限的神,是世界的本原和本质,最高的实体或最高‘我’(Brahmeou Parama),以梵天的名义支配全世界,他是创造者又兼毁灭者”(A. Loiseleur—Deslong—champs《摩奴法典·序》)。这个神在北方中原地区的汉译佛经中,一般译作“梵摩”、“梵天”,简称为“梵”。但此字的另一种音译,则恰近于“盘”或“盘古”。

在古婆罗门的圣书《摩奴法典》(第一卷)“创造篇”中,记述了这个大神——“梵”的一系列创造故事。兹择其重要者迻译如下:

当初这宇宙沉浸于黑暗中……如同完全处在睡眠中。(第6节)

于是本体神(Atman)出现。它决意要创造五大①和万物,以扫除黑暗,揭示自然的奥妙。(第17节)

他首先创造了水,在水中播下一粒种子。(第8节)

这种子变成一个金色的鸡卵,光明四射。于是那至重的本体神现形为大梵(Brahma),而出生于这金色的蛋中。(第9节)②

他在这个蛋中整整住了十二个梵月③。于是发大智慧,将蛋破分为两半。(第12节)

于是,蛋的一半上升为天,一半下降为地。在天与地之间有气。周围环绕以水。(第13节)

他又以智慧创生了神性、人性和畜生性。④创生了眼、耳、鼻、舌、身五识,口、手、足、肛、阴五根,创生了五大元素(Tamatras)。(第15节)

于是,他将这一切混和起来,创造了世界上的万事万物。(第16节)

这一切都是从这大神的本体中所创生的。……(第17节)

他创造了时间和时间的划分,以及众星、江河、海洋、山岳、平原、大地。(第24节)

他创生了人类。由他的口中生出了婆罗门(祭司)。由他的臂中生出了刹帝利(武士)。由他的腿中生了吠舍(农夫)。由他的脚下生了首陀罗(贱民)。(第31节)

他把身体一分为二,一半化为男,一半化为女。……(第32节)

又创造了蛆、虫、蝗、虱、臭、蝇、臭虫、各种咬人的蚊虻。(第40节)⑤

试以之对比于《艺文类聚》(卷一)所录徐整所记盘古故事:

天地浑沌如鸡子,盘古生其中。万八千岁,天地开辟,阳清为天,阴浊为地,盘古在其

---

①五大指虚空、气、火、(光明)、水、地。

②梵天在梵语中以称作 Hiranyagarbha,即出生于金蛋者。

③梵日即一劫波(Kalpa),一劫波的长短说法不一,或说为一千年。三十劫波为一梵月。十二梵月为一梵年。在中国盘古神话中,认为盘古在蛋中每隔十八千年(即一万八千年)发生一变化。中国、印度的这两个数字也有一种微妙的耦合。

④此句为意译。原文直译当作“产生了具有喜、忧、愚三性的物种”。同书第40节指出。喜性是神性。忧性是人性。愚性是畜生性。

⑤以上译文根据牛津英译本《The Laws of Manu》转译。

中，一日九变。神于天，圣于地，天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈。如此万八千岁，天数极高，地数极深，盘古极长，后乃有三皇。

再以此与《摩奴法典》所记“大梵”创造宇宙的故事相比较，我们可以看到如下一些契合之处：

1．大梵神本音“Brahma”——也可译作盘古，简称即“盘”[①]（盘、梵，古、摩在古汉语中皆音近相通）。

2．梵神与盘神均是自鸡蛋中出生。

3．“梵”的鸡蛋与“盘”的鸡蛋都剖分两半，分别变成了天与地。

4．“梵”的这一创造过程共历三百六十劫波，计三十六万年。而盘古造天地则经历了三万六千年。这两个数字显然有关。

上述两个神话的基本情节如此契合，很难说仅是一种偶然的巧合。这已经很可以使我们提出这样一种假定：徐整在《三五历记》中所记的盘古故事，其原型来自印度婆罗门教经典。但更有趣的是，这种巧合还并不止于此。

宋罗汝所撰《绎史》书中，收入了传说也是徐整所著的另一书《五运历年记》中关于盘古故事的又一种说法：

元气鸿蒙，萌芽兹始。遂分天地，肇立乾坤。启感阴阳，分布元气。乃孕中和，是为人也。首生盘古，垂死化身。气成风云，声为雷霆，左眼为日，右眼为月。四肢五体为四极五岳，血液为江河。筋脉为地星，肌肉为田土。发口为星辰，皮毛为草木，齿骨为金石，精髓为珠玉，汗流为雨泽，身之诸虫，因风所感，化为黎虻。

类似的记载，还见于梁任昉所著《述异》中：

昔盘古氏之死也，头为四岳，目为日月。脂膏为江海，毛发为草木。秦汉间俗说：盘古氏头为东岳，腹为中岳，左臂为南岳，右臂为西岳，足以西岳。先儒说：盘古泣为江河，气为风，声为雷。目瞳为电。古说：盘古氏喜为眼，怒为阴。吴楚间说：盘古氏夫妻，阴阳之始也，今南海有盘古氏墓，亘三百余里，俗云后人追葬盘古之魂也。桂林有盘古氏庙，今人祝祀。南海中盘古国，今人皆以盘古为姓。

---

①常任侠《沙坪坝出土之石棺画象研究》引苗族《创世歌》将“盘古”称为盘王。刘锡蕃《岭表纪蛮》：“盘古为一般瑶族所崇祀，称之为盘王。瑶人以为人之生死寿夭贵贱，皆盘王主之，故家家供其像。”由此可知，盘古的简称亦是“盘”。“王”应是他的尊号。

极为值得注意的是，古籍中关于盘古创造的上述故事，其原型亦存在于印度婆罗门教的经籍《奥义书》中。

《奥义书》中第一书《黎俱吠佗》中，有一卷书名《爱多列雅森林书》。这是最古老的婆罗门经籍之一。该书第一章关于宇宙的起源是这样说的：

太初，此世界唯独 Atman 也……彼自思维，我其创造世界夫！（第 1 节）

彼遂创造此诸世界：洪泽也，光明也，死亡也，诸水也。洪泽在天之彼面，天为其基。两间，诸光明也。地，死亡也。地之下者，诸水是也。（第 2 节）

彼自思维：吁！此诸世界也，我其创造护持世界者乎！一彼遂直由诸水取出一"Purusa"（人）而形成之。（第 3 节）

……鼻遂启焉，由鼻生气，由气生风。

眼遂开焉，由眼生见，由见生太阳。

耳遂张焉，由耳生闻，由闻生诸方。

皮遂观焉，由皮生毛发由毛发生草木。

心遂出焉，由心生意，由意生月。

脐遂露焉，由脐生下气，由下气生死亡。

肾遂分焉，由肾生精，由精生水。

（《五十奥义书》，中国社会科学出版社 1984 年版）

可以注意到，在上引诗篇中，宇宙创造和万物发生的故事与《摩奴法典》中的《创造》篇非常相似。只是创造神的神名是"Atman"。梵文的 Atman 是"自我"。在婆罗门经籍中正是大梵神的代号[①]。上引婆罗门古神话表明，"梵"神的身体在天地创造后，被分解为万物和人类。

类似的故事，还见于其他一些印度经籍。如《外道小乘涅槃论》：

本无日月星辰、虚空及地，唯有大水。时大 Adam 生[②]，形如鸡子。周匝金色，时熟石破为二段，一段在上作天，一段在下作地。

《摩登伽经》：

自在以头为天，足为地，目为日月，腹为虚空。发为草木，流泪为河，众骨为山，

①《五十奥义书》中译本第 28 页："是为谁耶？我辈敬为自我去也。是谁自我耶？……此即大梵。"又第 21 页译注："自我(Atman)，常译性灵，此处义为神灵精神。"

②原文如此．Adam 当是 Atman(梵文)的英译音。

大小便沥为海。

(上引文转引自《吕思勉读史札记》< 卷一 >)

试提取上述印度古创世神话中的诸基本要素,以之与盘古化身故事作一比照:

索引	中国	印度
名称	盘古	Brahma Atman
开辟以前	天地混沌	混沌
开辟神诞生	在鸡子中	形如鸡子
神变化	日长一丈,成天成地	身分两段,为天为地
变化过程	先生出气	先生出气
呼吸	成风云	气生风
声音	成雷霆	口生因陀罗(雷神)
眼睛	左眼为日,右眼为月	(一)心生日,目生月 (二)目为日月
肢体	为四极五岳,筋为地,脉肉为土	头为天,足为地,骨为山
血液	为江河	流泪为河
毛发	为草木	为草木
精液	为珠玉	有精及有水
汗	为雨	大小便为河
虱蚤	为虫虻	创造各种虫虻

这两个开辟天地、创造万物故事的诸要素,可以说几乎无一点不相吻合。

实际上,在中国的盘古神话中,为西方印度故事所没有的因素,只是如下几个数字概念:"数起于一,立于三,成于五,盛于七,处于九。故天去地九万里。"(《艺文类聚》卷一引徐整《三五历记》)。

案,这几个数字其实是来自于《易传·系辞》"天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十"中的五个天数:"天一、天三、天五、天七、天九。"《京房易传》(卷下)说:

"一、三、五、七、九,阳之数。"

由此可见,中国的盘古故事中,在观念上已渗入了《易经》中的天数观念。这一点,也从《绎史》所引《五运历年纪》描述的如下一个宇宙生成模式中反映出来:

鸿蒙(混沌)—→天地—→乾坤—→阴阳—→元气—→中和为人。

这一模式实际上恰是《列子·天瑞》篇中所记的天地生成式。

由此我们还可以看出一个问题。旧说《五运历年记》与《三五历纪》同出吴人徐整之手。现在看来,似不大可能出于一人之手。因为《三五历记》其中所述盘古故事"非常接近于印度神话中的原型,当较为早出;而《五运历年记》所记,则显然已按照中国《易经》哲学观念作加工,应当是晚出的。

综上所述,我们可以作出结论:中国古代神话中关于盘古创造宇宙万物的故事,既绝非如夏曾佑所说,源自《后汉书》所记盘瓠故事;亦非如杨宽、吕思勉等所说,演变自中国神话中的"烛龙"故事[①],其原型实是来自古印度创世神话中的梵摩神创生宇宙的故事。

其实,早在明朝人马欢所著《瀛涯胜览》一书中,于"锡兰国"条下即已有这样一条记叙:

王君之侧有一大山侵云高耸。山顶有人脚迹一个,入石深二尺,长八尺余。云人祖名阿聃圣人,即盘古之足迹也。

案,"阿聃"应即 Atman。前面已指出,此名正是梵神的别名。由此可见马欢早在四百年前,即已根据实地访得的南亚神话,断定了 Atman 就是中国神话中"盘古"的原型。可谓独具卓识[②]。

值得注意的是,在许多民族的远古神话中,都曾有一个发音与"盘"或"梵"相近的原始创造神。

这个故事的最早原型,似乎是在远古西亚巴比伦的一部创世史诗中。记录这一史诗的泥版计两批,分别于 19 世纪中叶和 20 世纪 20 年代,发现于古亚述都城废墟。据考古学家研究,这些泥版距今年代约在 3000——4000 年左右。

在这些史诗中说,最原始的创造神名叫"Ban"[③],它创生了海洋和太空,它死后尸体分解为天宇和陆地。

我们知道,约在公元前 14—13 世纪,来自西亚和中亚一带的雅利安人进入了南亚次大陆(《世界上古史纲》)上册,人民出版社 1979 年版第 353 页)。而《吠陀》等婆罗门经典正是这些雅利安人的圣书。因此,在创造宇宙的 Ban 神与 Brahma(梵)神之间,很可能存在一种演变的关系。

相似的神话和故事,也出现在古代希腊的创世纪神话中。这些创世纪亦有多种不同

---

①烛龙的真相是极光现象。见拙著《一组古神话的深层结构》,刊《文学遗产》1986 年第 1 期。

②20 世纪初叶屠维实亦曾推测盘古神话与《梨俱吠陀》有关。但他之所以未能最后解决这个问题,是由于两点:(1)他未发现盘与梵是同一神的译音;(2)他不知道 Atman 与梵是同一神的异名。

③神名号在不同的泥版中记述不同。他又名 Tiawath(狮身龙首怪)、Tiamat(海神)等。

的手本。据西方史家考证，其时代均早于荷马。其中的一种手本说，时间之神(Heuacoes)造了一个极大的蛋。它的两半剖分为天和地。在蛋里出现了一个神，名叫“Pan”(盘？)[①]。他创生了万物，而这位“Pan”——“潘神”，又是后来希腊奥林匹斯神话系统中的众神之王宙斯以及罗马神系中的神王丘庇特的前身。(见 Leon Robin 所著《希腊思想和科学精神的起源》，第 1 卷第 2 章)

最为耐人寻味的是，Pan 在希腊语中，据说具有“全”、“万有”的原始语义[②]。在这一层面上，它似接近于古梵文中的一个神秘语辞“Om”(唵)。《奥义书》中说：

“唵！此字即一切。其释：过去、现在、未来，一切皆仅唵字。别非三世者，亦皆仅是唵字。”

“唵”也就是“梵”。“一切皆地梵，此我即是梵……”

“是乃一切主，是乃一切智，是乃主宰者，是乃一切母，众生生与灭。”

(金克木：《印度文化论集》，中国社会科学出版社 1983 年版，第 26 页)

而“梵”，其实也就是老子所说的作为本体的“无”：

无名万物之始，有名万物之母。故常无，欲以观其妙，常有，欲以观其缴。此两者同出而异名。同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。(第 1 章)

附记

本书出版以后，我注意到此章所引陈寅恪文中的一个失误。他认为华佗一名不是本名，而是梵语“agdo”的译音，理由是华佗本名当作华敷。

今案，此说是不对的。古无轻唇音(钱大昕早已论定，为近世学者所公认)，故“敷”古音读“盘”。而“般”、“佗”二字于古音义相通(另文考证)，此其一也。第二，“佗”字异体通于“施”，《说文》释“施”，有播化之语义。古人命名惯例是以字释名，华佗字元化，元化正合佗(即施)之本义。于此可见，华佗也就是华敷，认为此非华佗本名是难以成立的。

但考订这一点，并不影响此章的论证，也不影响寅恪先生认为三国之际中国思想界已受到印度思想影响的基本立论。是为补记。

---

①又名 Protogonos(太初之神)。

②关于潘出住情况的神话是试图说明他的名字来源于希腊语，意思是全(民间词源学)。见《神话词典》，商务印书馆，1985 年版。

第十三章 烛龙神话的真相

近世以来,对于盘古神话,研究者颇多。而其中较为流行的一种说法认为,盘古故事来自《山海经》中的烛龙故事。《吕思勉读史札记》谓:盘古与烛龙,“此二者即一事,皆谓其身生存,不谓已死。《述异记》所谓先儒说及古史说者盖如此。”[①]杨宽、袁珂、闻一多诸氏亦皆有类似之说。实际上,此二则神话的意义并不相同且不相干,甚至连一点皮相的相似也没有。例如:

(1)盘古名号在声训上与“烛龙”毫无可通之点,因此找不到丝毫名称嬗变的痕迹。

(2)烛龙为龙为蛇,而盘古人体在蛋中。

(3)烛龙是光明神,地在北方寒国,而盘古流传地在岭南、西南。

那么烛龙神的真相究竟是什么呢?这个问题也是很有意思的,值得在此深入探讨一下。

烛龙是中国古神话中的一位怪神。

早在屈原《天问》中就曾惊奇地对这个神发问:

日安不到? 烛龙何照?

太阳为什么照不到那里? 烛龙为什么发出光明?

王逸注《天问》则解释说:“言天之西北,有幽冥无日之国,有龙衔烛而照之也。”但是,关于烛龙的更详尽故事,收在《山海经》中。《山海经·大荒北经》:

西北海之外,赤水之北,有章尾山。有神,人面蛇身而赤,直目正乘,其瞑乃晦,其视乃明。不食不寝不息,风雨是谒。是烛九阴,是谓烛龙。

同书《海外北经》:

钟山之神,名曰烛阴。视为昼,瞑为夜,吹为冬,呼为夏。不饮,不食,不息,息为风,身长千里,在无臂之东。其为物,人面,蛇身,赤色。居钟山下。

这就是说,烛龙是一条赤色巨蛇,但是,它不需要吃喝,也不需要呼吸,它终日立于云中。当它睁眼的时候,北方黑暗的长夜,就被光明照亮了。而当它合眼的时候,天就黑暗了。《淮南子·地形篇》中,也转述了这个故事:

烛龙,在雁门北,蔽于委羽之山,不见日。其神人面龙身,而无足。

---

①《吕思勉读史札记》第2页。

这里首先值得注意的是，烛龙神所在的地域。

我们在本书第四章已说过，钟山就是昆仑山。而章尾山又记作委羽山。尾古音 yǐ，故尾——委羽乃一音之转。而钟、章又是一声之转[①]。由此可见，章尾山实应作章、尾山。章山即钟山，而尾山即委羽山，亦即羽山。

《淮南子·地形训》：

北方曰积冰，曰尾羽。高诱注：委羽，山名，在北极之阴，不见日也。

羽山在北方，它在《山海经》中又记作泑山，亦即幽山。它是中国神话中除昆仑山外的又一座著名的死神之山(禹父鲧即被杀于此山)。中国神话中有三位死神——西王母、蓐收和颛顼。西王母前已讨论过。蓐收，下几章中我们将讨论。而北方的黑帝颛顼，他是第三位主刑杀死的死神[②]，据说他的葬地也在羽山[③]。羽山同昆仑山——钟山都是死神和幽都之山，所不同的是，羽山之所以称幽山，是因为北方“黑”。而昆仑山所以称幽山，则是因为它是幽国所在，是真正的阴曹地府。所以以羽山为死亡山的传说，较为晚出，出于后人的附会。[④]

《楚辞·大招》中说：

魂乎无北，北有寒山，逴龙赩只，代水不可涉，深不可测只。天白浩浩，寒凝凝只。魂乎无往，盈北极只。

诗中的“逴龙”，就是讲烛龙(逴烛同音通假)。而最可注意的是，这里所说的北方“寒山”，正是烛龙所在的羽山、幽山。而屈原说其地的景色是：“积冰”、“不见日”、天白皓皓(雪景)、寒凝凝，是大地的最“北极”。

最后一点极可注意。《文选·烛赋》(付咸)：“六龙衔烛于北极。”也认为烛龙在于北极区。《吕氏春秋·有始览》：

极星与天具游而天极不移。冬至日行远道，周行日极。命曰玄明(冥)。夏至日行近道，乃参于上。高枢之下无昼夜。白民之南，建木之下，日中无影，呼而无响，盖天地之中也。

“高枢之下”即北极之下，春分到秋分，半年常有光。可证当时中国人已到北极。我们知道，在北极圈附近，昼夜以冬夏划分。夏至以后是半年白昼，而冬至以后则是半年长夜。所谓“司幽之国”，所谓“长夜无日之国”，正是我国东北高纬度地区、靠近西伯利亚和北极圈附近冬季半年的正常现象。而“烛龙”恰恰活动在这样

---

①郝懿行笺《山海经》：“章钟声转，钟山即章委山。”

②“北方黑色，颛顼水德，位在北方。”(《尔雅·释天》郭注)

③《海外北经》：“务隅之山，帝颛项葬于阳。”务通委，羽、隅通。务隅山即委羽山，亦即羽山，又作苍梧山。梧古音羽。苍，黑也。

④值得注意的是，我国北部地区，以幽黑命名之山颇多。如：燕山(即奔山)、阳山、蒙山、黑山、大小青山等。

先秦史籍所见的极光表

号数	纪事	年代	资料来源	备注
1	黄帝诞生前一年,大电绕枢斗星,大霓绕北斗枢星。	约公元前 2700	《古微书·河图握矩纪》	
2	《拾遗记》周武王东伐纣,夜济河时,云明如昼。	前 1100	《绎史》	
3	周昭王元年已丑。有光五色贯紫微。	前 1052	《通鉴外纪》	《左传》
4	周昭王二十四年四月八日,……而恒星不见,五光贯于太微。	前 1029	《路史》	
5	周敬王二十六年,青虹见。	前 494	《竹书纪年》	

一个地区。只要稍作思索,就不难找到这个谜的真相了。原来,所谓“烛龙”,并不是一种生物性的存在物,而是北极圈附近的一种自然现象——极光。

极光是在电离层上空所发生电磁的光学现象。只在南北两极附近的高纬度地区才能看到。在北方的叫北极光,在南方的叫南极光。北极光出现的次数比南极光多,每年平均约一百次。

极光往往突然出现。它的形状千变万化、动静无常;它的颜色变化多端、鲜艳夺目,在一般情况下是黄绿色,有时也出现青白色、红色、灰紫色、蓝色,或几种颜色兼而有之。

极光是天空中雄奇瑰丽的奇景。有的出现数分钟就消失了,但多数是强度、位置、外观不断变化,达数小时乃至通宵达旦。

早自黄帝时代开始,对极光现象,即已有所传说。在其后的史书中,亦常见诸记载。

史书中对极光色彩的描绘,常用的词汇有火、红、白、青、黄、紫、青气、黄气、赤气、赤云、苍云、青龙、黄龙、赤龙等。①

但在古代,尚没有“极光”一词。极光大多是在史书的星象、妖星、异星、符瑞、祥气、流星等条目中加以记述,常用的名称有蚩尤旗、枉矢、长庚、天冲、狱汉、天狗、濛星、含誉等十几种。

近代根据极光的特征,分为四类。

(1)雾状:天空一角呈现绿黄色,雾状,微茫,没有边界。

(2)脉动光面:常常具有奇妙的边界线,带青色的黄绿色,通常光度约以十至三十秒的周期而变动。

---

①见陈遵妫《中国天文学史》第 3 册第 8 章。李约瑟《中国科技史·天文》,已指出:《左传》、《周礼》所录“云物”、“五云十物”、“十辉”中包括极光现象。

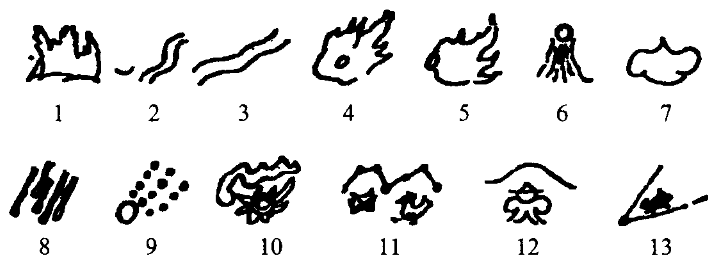


图 75
极光图例
(取自《管窥辑要》)

我国十七世纪绘制的极光图例
1. 蚩尤旗 2. 枉矢 3. 长庚 4. 格泽 5. 含誉 6. 狱汉 7. 归雅
8. 众星交流 9. 大星如月,众小星随之 10. 濛星 11. 旬始 12. 天冲
13. 天狗
(据《科学通报》1975 年第 10 期)

(3)静止孤:略为散漫的光孤,向着某一定的方向横贯在天空,常常并列成平行的光孤,极光中以这种形式最多。

(4)静止脉动带:和静止孤一样,是出现在某个一定方向上的青白色光带,仔细观察会发现它是由许多平行的细长片而构成,其间隔呈暗黑色。主要形状经常持续静止达一小时之久,而各个细长片则或现或失,光的强度呈脉动变化,通常沿着带的方向由西向东变化,其光度实际多成光块在带中移动的样子。

验诸"烛龙"所描绘的那些光现象:所谓"蛇身而赤",所谓"直目正乘,其瞑乃晦,其视乃明",正接近于现代极光分类中的脉动状以及静止脉动状,而杂有放射光的光现象。再请参照一位北极观测者的如下实录:

……晚九时一刻,我正观测天象,被北方突然出现的一束很宽的光柱吸引了我的注意力。……从东方地平线向上直射到天顶,成为很宽而界限清楚上下一般粗的一道白色强光柱,很像极光,但光亮稳定,形体不变,天空无云。……这时没有月亮,所以天空黑暗。天上云彩不多,光柱在夜间一直看得非常清楚。它很慢地整体向西运动,一直占据着从地平线到天顶的空间,当它接近东北方向时,上部逐渐消失,最后整个消失了。气温未测,只知那天很冷。无风。九时二十五分,光柱不见了。但紧跟着又在地平线上空原来出现过的位置上隐约地重现,同时我以前看过的极光弧,又在北方地平线上出现,并且迅速变得很亮,到了九时五十分,天空亮得使我能看周围物体,好像在暗淡月光下面一样……极光弧升得很高,然后变得扁平。在十时成为美丽的双弧,连它下面的黑暗世界都被照得异常壮丽。①

这是一次极为壮观的带状——龙蛇状极光现象。而最有趣的是,这种光现象的移动

①R. H Bonmycastle《美国科学杂志》1937 年第 1 卷 32 期,第 393—394 页。

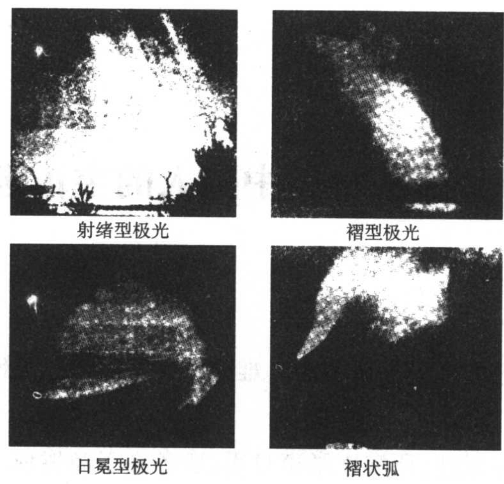


图 76 极光奇景

表层结构	语音层面	章尾山、钟山、委羽山	烛龙—烛阴—逴龙
	语义层面	幽冥无日之国	赤红色巨蛇，其瞑乃晦，其视乃明。
深层结构	文化层面	北极区长夜现象	北极光带状、幕状、放射状

性、变幻性，毫无疑问，在上古先民的眼里，它一定会被描绘成活的生物神灵现象。可以肯定地说，中国上古关于烛龙神的神话传说，就是从对北极区这种自然现象的观测中起源的。

而所谓烛龙与幽冥无日之国的神话，其实正是以灵物化的幻想意象，对极光和极区长夜现象作出的描述和解释。表示为上图即：

还应注意的是，从考古发掘看，中国大陆上远古居民的足迹，至少在新石器时代早期，就已曾进入到西伯利亚以北地区，[①]甚至远渡白令海峡进入美洲。因此关于烛龙的神话意象，可以说是中国文化意识中一种极为久远的历史意象的产物。

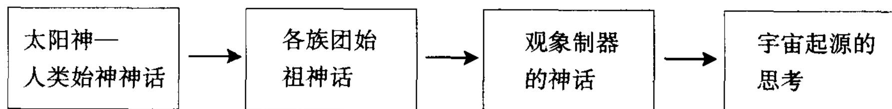
①参看吕思勉《先秦史》第 1 章。又，商周骨器中，多猛犸象牙具，此物出西伯利亚。中国商周时代青铜器文化与苏联西伯利亚及卡拉苏克草原文化，有相似性(读《鄂尔多斯青铜器》，文物出版社)

第十四章　浑沌神与中国人的宇宙创生观念

盘古不是中国人自己的神。那么中国人难道就没有思考过天地开辟、宇宙起源的问题吗?

章太炎曾说:“我国民常性,所察在常事日用,所务在工商耕稼。志尽于有生,而语绝于无验。”他的看法是对的。总的来说,中国人在哲学上是一个不太爱好作抽象思辨的民族。神话是民族意识创造物,它当然也会反映出民族文化和思维类型的基本特点。

就中国神话来说,其发生次序是:



我们的祖先并不是没有思考过天地开辟宇宙起源的问题——前已指出,《天问》中的第一个问题就是这个问题,而只是把它放在次要的地位去思考。这当然是因为思考这个问题不仅过于抽象,而且对人类的生存实用没有具体的意义,对这个问题的解答,也绝不像其他神话那样,是由民众的集体创作产生。相反,它具有强烈的个人性和地方性。不仅诸家说异,各持一端;而且先秦从事这种思考的人中以楚人为多——屈原是楚人,老聃是楚人,庄周也是楚人。姜亮夫说:

南土气候温燠,物产丰瞻,而五湖江汉之沃沃,求生至易,云梦洞庭之浩浩,狂想足乐,北土则河朔风尘,赤地千里。三春不雨,则九谷不登。碌碌一世,逃生且不易,又安得闲余之暇?故其教在以现实态度,以求无亏于生。南北风习地方之异而决其学术思想之趋向,所谓存在决定意识,于此得征验矣。[1]

这不能不说是一种解释。

在先秦关于天地开辟问题的思考中,《庄子·应帝王》一篇中的一个寓言可以说是最有代表性的:

---

①姜亮夫《楚辞学论文集》第115页。

南海之帝为儵，北海多之帝曰忽，中央之帝为浑沌。儵与忽相遇于浑沌之地。浑沌待之甚厚。儵与忽谋报浑沌之德曰：人皆有七窍以视以食息，此独无有。尝试凿之，日凿一窍，七日而浑沌死。

庄子在先秦思想史上之所以具有崇高的地位，是因为他思想解放，敢于打破一切传统。在这个寓言里，也就非常大胆地和太阳神开了一个玩笑。我们在昆仑山的讨论中曾指出，昆仑山亦作浑沌山，又作轩辕丘。黄帝号轩辕，所以浑沌氏，乃是太阳神黄帝的别称。也许这一推论会有人怀疑。那么请再看以下一则材料：

又西之百五十里，曰天山。……

有神焉，其状如黄囊，赤如丹火，六足四翼。浑敦无面目。是识歌舞，实为帝江也。

（《山海经·西山经》）

“天山”即秦山、昆仑山。“帝江”，清人毕沅说，即帝鸿(江古音与鸿通)。《左传》：“帝鸿氏有不才子，天下谓之浑沌。”杜预注说：“帝鸿，黄帝。”《庄子·应帝王》：“中央之帝为浑沌。”《吕览·十二月纪》：“中央土，其帝黄帝。”凡此皆可证明，帝江——帝鸿——即黄帝。黄帝号轩辕，即“玄元”。玄元语通于浑沌，都是旋圆浑沌之意。《淮南子·本经训》：“玄元至旸而远照。”高注：“玄元，日也。”

我们再来分析《西山经》所描写的浑沌之神黄帝的形相：

(1)状如黄色球囊；

(2)红如丹火；

(3)有翼无足；

(4)混沌无面目；

(5)是识歌舞。

试问，这不是太阳——太阳神的神话意象，又是什么呢？

《九歌·东君》：“暾将出兮东方，照吾槛于扶桑。”“暾”，混沌神也。闻一多说：“暾之为言团也。《诗·东山》有敦瓜苦。传：敦犹专专也。专，团古今字。古彝器有敦，其状浑圆如球。暾即敦字，以其状日形，故加日旁。”(《九歌解诂》)案，闻说精确。但闻氏未识“敦”即“浑敦”，即日名也。闻氏又说“《乐府·鸟夜飞》：日从东方出，团团鸡子黄。《九叹远逝》：日敦敦其西舍兮。日出入时，其形圆尤显，故皆曰敦。”浑，通作辉、烨。《周礼》郑注：“辉，日光气也。”

这里特别要说明的是第五点。《山海经》每当描写凤凰的时候，常要提到凤鸟“是识歌舞”。这里谈到浑沌神时也提到这一点。这难道仅仅是因为凤凰是太阳之鸟，“是识歌舞”，所以太阳浑沌也 就“是识歌舞”吗？否。原来，在上古民俗中，歌舞是祭日、祭天的一项主要活动。



图 77 《山海经》中描绘的太阳神浑沌

《礼记·郊特性》：

涤荡其声，乐三阕，然后迎声。声音三号，所以诏告天地之间也。

《左传》：

凡人神以数合之，以声昭(招)之。数合声合，然后可同。

(《左传》冷州鸠语)

《后汉书·礼仪志》蔡邕注：

先王以作乐崇德，殷(音)荐上帝。《周官》：若乐六变，则天神皆降，可德而礼也。……所谓“琴瑟击鼓，以娱田祖”者也。《礼记》曰：“夫乐施于金石，越于声音，用乎宗庙、地稷，事乎山川鬼神。”此之谓也。

同书《祭祀志》：

迎黄灵于中兆，祭黄帝后土。车旗服饰皆黄，歌《朱明》，八佾舞《云翘》《育命》之舞。

由此可以看出，古人祭祀太阳神和天神的主要活动，就是以音乐歌舞娱神。如果太阳神“不识”歌舞，又怎能由此获得娱乐呢？

我在《论胥与儒》中曾论证，《周礼》中主持祭祀典礼的“乐胥”就是儒的前身。而乐是古代祭神礼中最重要的活动之一。由此我们方可以理释，为什么中国古文化是一种礼乐文化，以及为什么表述这种礼乐文化的儒家，会成为中国古文化的主流。

但是，在上引庄子的寓言中，他却开了太阳神浑沌一个大玩笑。他使用了浑沌一字的引申

语义——糊涂[1]，让儵与忽二位凿破这个糊涂神的湖涂面孔，其结果是糊涂神丢了命。

在庄子以后，认为天地开辟于一片混沌的看法，逐渐流行起来。

这种宇宙创生观念，在晋人皇甫谧的《帝王世纪》一书中，得到了一个系统而完整的记述。书中建立了这样一个宇宙创生的模型：

天地未分，谓之太易。

元气始萌，谓之太初。

气形之初，谓之太始。

形变有质，谓之太素。（太素之前，幽清寂寞，不可为象。）

质形已具，谓之太极。

天地开辟，有天皇氏、地皇氏、人皇氏。

天皇大帝耀魄宝。

案，易、阴古字通用。阴者，隐也。始，胎，古字通用。

素，白色也。上述理论简化一下即：

太阴—→太初—→太始—→太白—→太极—→天皇—→地皇—→人皇

太阴就是无形无色的大混沌。

从混沌中产生了阳气，进入了宇宙的初始。

这混沌一团的气，孕育万物，因此叫太始——也就是万物的大胚胎。

大胚胎中分化出物形，可以分辨了，所以叫太素——即太白。

太白又可引申为出现了光明。所以下文注释说："太素之前，幽深寂寞，不可为象"[2]。即太素出现前，无物无象，什么也看不见———片浑沌。

物形完成，叫做太极，也就是世界进程由此开端。

因此宇宙发生的顺序是：

先是浑沌之神，再有天神，后有地神，最后有人神。

而天神的名字叫"耀魄宝"。

就语义而言，"耀"即照耀，"魄"即形魄，"宝"即大宝。耀魄宝即照耀万物形魄的大宝，也就是太阳。《广雅》："日名耀灵。"耀灵，或作炬灵（巨灵），[3]炬灵及耀魄宝，意义均相同，都是指太阳神。

---

①汉语中浑沌、混沦、囫囵、糊涂诸词皆似生于同一个语根，其意义也相近。因此，始造这些词以称神的人，可以说是无意识地对神明开了一个大玩笑。

②原文作幽清寂寞，清注当作深。

③巨灵一名见《路史前记》引《遁甲开山图》。在小说《西游记》中，曾挥斧上阵与孙悟空作战，但已完全失去了其本来的神话意象。

《帝王世纪》一书取材于古文《尚书》以及六经图谶，实际上是调合秦汉儒、道两家思想而编成的一部神话史。在这里，不妨把《帝王世纪》的宇宙创世模型与西方基督教的宇宙创生模型略作比较。

我们知道，《圣经·创世纪》是以这样一个神话为开始的：

太初有道(Logos)。圣灵创造了天地，天地之间本来一片混沌，圣灵运行于水上。上帝说：要有光，于是有光。上帝把光明与黑暗分离，于是有了昼和夜。这就是第一日的创造。

上述是古代希伯莱人建立的一个宇宙创生模型。

在东西方这两个宇宙创生神话中，我们可以看到某些共同点。它们都认为，宇宙是由太阳——光明出现为开端的。(从现代宇宙理论看，这种直觉事实上也并不错。因为没有太阳当然不会有太阳系，也不会有地球。)这绝不是一种巧合。在人类最初的悟性中，还有什么能比白天与黑夜、光明与黑暗、太阳与太阴的对比更鲜明呢？这种对比不是还可以直接转化为关于生与死、存在与虚无的对立意象吗？因此这个天文问题，不是同时也是一个宇宙问题、宗教问题和哲学问题吗？上古先民关心天文问题，就是因为他们关心自身的存在本原问题。在这个意义上，我们说天文学是宗教和哲学的起源，恐怕不能说毫无道理吧？[1]而在他们的知识系统中，从最初的直觉到最后的结论，都把太阳作为宇宙中最神圣的存在。他们都是太阳中心论者。

这种太阳中心观念的宗教表现，就是对太阳神的崇拜。

古人把太阳神称作混沌，就其初义来说，因为只有太阳具有那种包纳一切、吞吐一切、涵盖一切的大光芒。所谓“大一”或“泰一”一词的语根，很可能也正是来自这里。

更为耐人寻味的是，这种由混沌中产生宇宙和万物的观念，也渗透在先秦的哲学思想中。在老子的《道德经》中，宇宙的创生过程是以极其简括的四句话完成的：

道生一。一生二。二生三。三生万物。

从老子书中对“道”的解释，我们可以知道，所谓“道”，就是原始的混沌[2]。万有仅作为潜概念蕴伏于其中，而其本身却是绝对虚空的“太虚”，即作为“太有”的太虚，是前宇宙。

在它身上孕育出了“一”。根据先秦人的观念，太一就是太阳，也就是上帝。

“一生二”，阳又产生了阴。老子所说的“一”和“二”，所指的并不是任何具体事物，而

---

①或说先秦文化是巫史文化。殊不知中国的巫起源于拜火，而史起源于天官(参看拙著《史官本原考》)。所以不如说先秦文化在本质上是一种天人感应的文化。

②“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立不改……强为之名曰大。”“敦(通沌)兮其若朴，浑兮其若浊。”这正是宇宙起源于混沌的观点。

是一种关系——即阳与阴的对立关系。

在较为肤浅的意义上，我们自然可以指出，男和女，天和地，山和水，以至年和月，一切处在对立关系中的事物都是“二”。

但是在较深刻的意义上，我们应该看到，老子以这种关系同时揭示了由太一(神)到神之子(人)的过渡，也就是由“原始自然界”到“自为自然界”的过渡。神作为自然界是人的母体。人作为自然人是神(自然)的儿子。所谓“太一”，所谓“神”，其实都是一种符号，就是象征那个能动的、能生产的自然界的符号。由于它能动而且能生产并且孕育和创造了人，因此它是“神”。

人是自然的子女。但人却有一种特性，这种特性为其他自然物所不具有，而唯有人的母亲——“神”才具有。这个特性就是人也是能动的，能生产的。由于人有这种能动性，因而人不愿屈从于它的母亲——“神”。人不甘心受动和被动。由此使人陷入了一种痛苦的境地。儿子与母亲陷入了分裂和对立。人要制服他的母亲。而他的母亲也同样陷入了一种悲剧境地：她要报复甚至毁灭这个亲生的子女。这一原始分裂的悲剧，久已成为许多原始神话的共同母题。在希腊神话中表现为宙斯、普罗米修斯与人类的悲剧。在希伯莱及《圣经》的神话中，表现为上帝把亚当夏娃逐出伊甸园的悲剧。它实际上就是人类“原罪”观念的起源。而在中国神话中，也有一位同样伟大的殉道者，这就是大禹的父亲，那个因偷盗黄帝的“息壤”镇治洪水，结果触怒了黄帝并被处死于羽山——昆仑山的“鲧”。(这也使人联想到弗洛伊德在《图腾与禁忌》一文中引用的那个希腊故事：人类本来由一群父亲统治。他们占有全部女性。后来儿子们杀死了父亲，夺取了母亲和妻子，并吃了父亲的肉。结果他们为罪恶感所笼罩。他们把死去的父亲变成图腾，进行祭祀，希望以此赎罪。)

调合人与神对立的办法，就是老子所说的“三”。我们应当知道，在中国文字中，三也就是“参”。参就是参和，即调合。因此，一生二，二生参，参生万物。这就是说阳与阴的调合，人与神的调合，产生了宇宙中的一切事物。

老子哲学是中国古代哲学中最深湛的哲学，也是作为本体论而出现的第一部纯哲学。实际上，我们有一切理由可以把老子称作中国哲学之父。他的哲学命题是中国原始神话中所蕴涵的深刻观念的理论表现，并因此成为后来两千年里的中国哲学不断再思考和再认识的基本母题。

第十五章　玄武神的演变故事

这里顺便再讨论一下前面已多次提到过的鲧——鲧，水神玄武的问题。

在中国神话的诸神系统中，玄武是一位地位颇显赫的大神。它是天空二十八宿中的北方神，又是传说中的水神、海神兼冥王(即死神)。①而在晚近的道教中，玄武更变型为真武大帝，成为道教多神系统中的四大天王之一。

研究玄武神的演变过程，可以对中国神话的变型规律，有一个深刻的理解。

在上古神话中，玄武本名玄冥，是水神。这个神话起源于上古时代的理水之官——水正。而这个神的最初本体，不是别人，正是大禹的父亲，那位为治水而献身的著名水师——鲧。鲧别名鲧。这是由于玄古字形作8，而系古字形作8，两字相差极微，因此以形近而相讹。古神话说，鲧治洪水没有成功，以身殉职，死后其魂化为三足鳖。②

《左传》昭公二十九年：

水正曰玄冥。

《国语·鲁语》上：

冥致力其官而水死。③

《吕氏春秋·孟冬纪》：

水神玄冥。

高诱注：

玄冥，官也。少昊氏之子曰循，有玄冥师，死祀为水神。

案，"循"，《说文》训作："行顺。"鲧在古传说中一向有正直的名声。(《离骚》："鲧婞直以亡身兮，终然夭乎羽之野。"鲧直，据王逸注，即耿直、正直。)所以"循"正是指鲧。

综上引这些材料，已足可证明：玄冥起源于上古时代的理水之官。由于他治水而死，所以被后人尊为水神。关于鲧治水而死的原因，《山海经·海内经》中有如下

---

①中国神话中一共有四位冥王(死神)：西王母，玄武(颛顼)，金天氏蓐收，刑天。详后论。

②见《史记·夏本纪正义》："鲧之羽化，化为黄熊……鳖三足曰熊。"

③韦昭注："冥，契后六世孙也……为夏水官，勤于其职，而死于水也。"韦昭把玄冥说成夏鲧后代，这显然是由于夏世系年代淹远而发生窜乱的结果。

论述：

洪水滔天，鲧窃帝之息壤以掩洪水，不得帝命。帝令祝融杀鲧于羽山。

但是鲧死后又得到了复活，并且得到人类的纪念。《左传．昭七年》：

昔尧殛鲧于羽山，其神化为黄熊，以入于羽渊。实为夏郊，三代祀之。

“熊”，古音通黾。黾族为水中甲介类的共称。关于鲧死后的变化，有两种说法：一说变作鳖；一说变作龙。“鲧死后三年不腐，剖之以吴刀，化为虬龙。”（《归藏·启筮》）

鮌的象征是鳖，鳖别名鼋、鮌鼋，省形即玄黾。玄黾也可写作玄冥黾，也就是玄冥。

《左传》昭公二十九年：

少昊氏有四叔，曰重、曰该、曰修、曰熙，实能金木及水。……修及熙为玄冥。

其实这里所说的“熙”，就是“鲧”的近音通假字。而“修”，正是鲧(鲧)的夫人和大禹的母亲女修：

帝禹夏后氏，母曰修巳。（《竹书纪年》）

“巳”通姒，是夏族的族氏。[①]

这里尤当注意的一点是，巳与蛇在古代是同字[②]。所以修巳实际上就是修蛇。修是蛇，而鲧则是鳖。鳖与龟为同类。由此我们也就可以解释为什么在汉代画像砖中，玄冥神具有龟蛇结合体那样一种神奇的形象了。原来这一形象，正是作为“玄冥”的修(蛇)与熙(鳖)夫妇的象征性变型。

以上说明了玄冥神的起源，下面再来探讨它的演变。

“玄”、“冥”二字皆有黑暗的语义。“冥”与“昧”是同义兼同源字，在上古语言中音义完全相同。所以玄冥也可以称作“玄昧”。这就是昭公元年《左传》所说的：

昔金天氏有裔子曰昧，为玄冥师。

冥、昧古音同，读若“晦”，而其音义又与海相通。(海古音从每，张华《博物志》说：“海之言，晦昏无所睹也。”)所以玄冥由水神再变为海神，遂与原来的海神禺强混而为一。(《庄子·大宗师》注：“北海之神，名曰禺强，灵龟为之使。”又《山海经·海外北经》郭璞注：“禺强字玄冥。”)

传说中鮌死于羽山，而羽山是传说中的极北之山。(见《山海经·海内经》，羽山全名季羽之山，“在北极之阴，不见日。”又见于《淮南子·地形训》。)所以玄冥遂成为北方之神，以及北方七宿的方位星神。

---

①“禹为姒姓。”(《史记夏本纪》)姒、巳相通的详证，可参看刘师培《姒姓释》，收于《左庵集》卷5。

②闻一多《神话与诗》第34页：“巳、蛇古同字，金文龙字多从巳。”



图 78
玄武,四川卢县王晖墓出土
(龟蛇合体,实际是根据鳄鱼形相生发出来的。)

又,传说中的北方是长年黑暗不见日的黑暗王国,即“幽都”(《海内经》)。而禺强在传说中是主管刑杀的“不周风”之神(《史记．律书》),“不周风居西北,主杀生。”《淮南子·地形训》:“禺强,不周风之所生也。”[何案:“不”古与“丕”通用,训作大。“周”与“凋”通用。所以不周风实即大凋杀万物之风,即秋风、金风。]这样一来,玄冥便成为冥王,即“北方黑帝”,也就是中国神话系统中的死神之一。

另一方面,玄冥之冥在上古音系中与武(古音读若“莫”)相通。[①]因此以音近而通假。这就是“玄武”一名的由来。但这样一来,武字又把自己的语义“勇武”,引入了玄冥神话。所以在《礼记·曲礼》中,孔颖达解释“玄武”这个神名时就这样说:

玄武名武者,龟有甲,能御侮也。

宋高似孙《纬略》:

“龟水族也。水属北,其色黑,故曰玄;龟有甲能捍御,故曰武。”《白虎通》:“灵龟者神龟也,黑神之精,五色鲜明,知存亡吉凶。”

玄武一名再变即为“真武”(真古音读如填,与玄为叠音转。真武又可写作镇武)。真武,勇武也。这一语义再汇入于玄冥的神话系统中,真武大帝便被塑造成了一位仗宝剑、衣黑衣、脚踏龟蛇的武士形象。

附记

李时珍《本草纲目》记蛟龙,谓:蛇形而四足,是有龟蛇合体之象,蛟龙实际是古人所见的湾鳄。而鳄类,恰恰正是兼有龟蛇之象的动物。

所以所谓海神玄冥,杀神玄武,都不是古人凭空想象的产物。其来源反映了远古的鳄鱼图腾崇拜。这一点,我已在拙《龙:神话与真相》中作了详细研究。特于此作一说明。

---

①丁唯汾《俚语证古》第6页:“武,古音读没,为冥之双声音转。”

第十六章　虎神与玉兔

殷代卜辞中有“虎方”一族。郭沫若、丁山等均曾证明，虎方即徐方。但有人认为徐即虎之音转，[1]则不确。案，徐音余，通涂。淮、楚之间称虎为“於涂”(即於菟)。《左传。宣公四年》：“楚人谓虎于菟。”徐族实际是从于涂之涂得名。故徐字亦可从邑作郐。徐族即虎族，在晚周乃是诸夏族之一。(《左传·僖公十五年》：“楚人伐徐，徐即诸夏故也。”)但其前身则曾是夷戎。(《尚书·费誓》：“淮夷徐戎。”《左传·昭公元年》杜预注：“徐即淮夷。”)今日徐州以南的江、淮、苏、皖交会地区，是徐人——古代虎族主要的居地。(《路史·国名记》：“……偃王庙徐君墓，去徐州仅五百。”)值得注意的是，虎族在商周时代是一大族。其足迹不仅分布在江淮地区，而且在湖南、四川均有发现。(湖南、四川均曾出土多种虎纹铜器。)丁山《殷商氏族方国考》，引《左传·哀公四年》：“楚人即克夷虎”句，谓夷字古与尸、死同字，因此夷虎即《水经注》淝水系下的“死虎塘”，在今寿县东南。虎族即徐话，亦即“《春秋》所谓群舒”。其说至确，已成定论。《山海经·海内西经》记：

昆仑之丘，实唯帝之下都，其神陆吾，是司天之九部及帝之囿時。

《后汉书·礼仪志》注引《山海经》佚文：

上有二神人，一曰神荼，一曰郁垒，主阅领众鬼之恶害人者，执以苇索，而用食虎。

案，文中“郁垒”即禺垒，亦即偶儡，即今之所谓傀儡，乃古代用以逐鬼的面具大头人也。此种人在《周礼》中称作“方相氏”。是逐鬼钟馗的原型(详附录《钟馗考》)。又《庄子·徐无鬼》中有神名“大隗氏”，黄帝曾朝拜之，疑亦即能逐鬼之郁儡氏也。盖隗(傀)、儡在古音中是双音叠韵的连绵词，音义相通。实际上“陆吾”、“神荼”也是一位逐鬼之神。吾、余古音相同。荼与陆吾皆为于菟——老虎之转音。所以《西山经》中记陆吾形相为虎身人面。《山海经》中又记：

夏后启之臣名孟涂，是司神于巴。

案，“夏后启”别名夏后开，《海内西经》云：

开明兽身大类虎，皆人面，东向立昆仑山上。

“开明”即是夏后启。以此二则相参验，可知启有一怪兽身大而为虎类，具有人面，守

---

[1] 李白凤《东夷杂考》第94页。又98页引郭沫若：“徐、虎一音之转。”




图 79 殷商铜器中的虎神食鬼

护于昆仑山上，名叫孟涂。实际上．孟应是"盂"字之讹。而盂涂亦即於菟，与陆吾、神荼乃是同样的虎神。虎神守护于昆仑山门之上，并能逐镇鬼怪，捉住鬼怪后即系之以苇索，而后食之。由此我们也就可以解释殷商青铜器纹饰和艺术形象中，一个经常重复出现的母题——老虎食人，考古学界过去对此类图形的含义颇感费解。实际上它们正是虎食鬼图(见图 79)。同图中可以看出，虎所食者虽具有人形，但形相颇狞厉，周身绘有怪纹——应正是鬼魅的象征。我们过去曾证明过，月神即西王母，也就是死神。而她又是嫦娥的前身。又据《山海经》，虎神荼所居之山乃是一座鬼山，"万鬼出入也"(《后汉书·礼仪志》注引)。又西王母与虎神的关系非常密切(汉砖画中西王母身下常有虎)。由此我们就又可以发现月亮中那个奇怪的兔子的由来了。月中有兔之说，始见于《天问》：

夜光何德，死则又育？	那夜光的月亮有什么德能，使它死去之后又能重生？[①]
厥利维何，而顾菟在腹？	它的牙口该多么锋利，竟能把"顾菟"吃进肚腹？[②]

问题的关键在于，这里说的"顾菟"究竟是什么？一千年来，说《天问》者多从于汉儒王逸的谬说，以顾为动词，解作顾盼。而以菟解为兔。实际上，此说纯属王氏望文生义之说，根本不足信。唯近人汤炳正先生别创新解，释顾菟为于兔，即虎。[③]他指出，月中有兔之说，实来自月中有虎之神话——极为正确。更进一步说，"于菟"实即"玉兔"。

①可以断定，古人关于月神西王母有不死药的神话，实际正是根据月亮失光以后又能复圆和复明的现象而想象出来的。

②王逸注此谓："言月中有菟，何所贪利，居月之腹而顾望乎？菟一作兔。"其说实不通。

③汤著《屈赋新探》第 260 页。

案，“于菟”二字，古无定形。大徐本《说文》记作“乌䖘”。于、乌古同音。而䖘字从虎又从兔。实际上，月中有虎的传说，乃是由于上古神话中的月神是死神，而司鬼之神又是虎神。由此结合形成了月中有虎神的传说。而后由于虎在南方语系中读作“乌䖘”，而讹变为兔。月中有兔的传说乃是由此而来的。因此，屈原《天问》中所说的“顾菟”，肯定是虎神。后来虎演变为兔，而兔又演变为蟾蜍，最后更演变为月中既有蟾蜍又有兔。而虎作为白虎，却被汉人归入二十八宿的系统中了。虎是制鬼之神，所以中国人有以虎镇邪之俗。《风俗通》：

虎者阳物，百兽之长也。能食鬼魅。今人卒得病，烧皮饮之，示其衣服亦避恶。

《酉阳杂俎》：

虎有骨，如乙字，长一二寸，左肋两旁，皮肉尾端亦有之。谓之虎威，佩之临官气雄。

闻一多曾说：“言蟾蜍莫早于《淮南》，两言蟾蜍与兔莫早于刘向。”(《天问疏证》)但马王堆西汉帛画中已有蟾蜍和兔。可见此说之形成要比《淮南》、刘向的时代早，可能在西汉初叶。那么为什么虎又可以变名为蟾蜍呢？从古音学角度考查，这一变化是并不奇怪的。蜍、涂、荼、菟均从余声，古书中同音常可相乱。所以蟾蜍的传说，则是“于涂”(虎)的又一种讹变之形罢了。[①]

最后还值得一提的是，1982 年出土于湖北江陵的一件丝绣图像(见《江汉考古》1982 年第 1 期)，上有凤斗虎的图形。又楚墓出土漆绘木雕凤像，凤鸟足尖常踏有一只小虎。楚人崇拜太阳神和凤鸟。所以其艺术品常以凤作为本族的象征。前面我们曾指出，虎方即徐方，亦即春秋战国时代的徐国。而徐国乃是楚人的世仇，最后终为楚人所灭。那么这类作品，是否正是这场徐楚战争的纪念物呢？又《搜神记》卷十二：

江汉之域有貙人。其先，廪君之苗裔也，化为虎。

《后汉书》“南蛮传”记廪君是巴人的祖先。而貙、舒、徐三字音通。又《山海经》中说巴祖名孟涂，前已指出，即孟涂，亦即虎神。值得注意的是，《蜀王本纪》中关于古巴史有这样一段记载：

[远古] 时蜀民稀少。后有一男子名曰杜宇，从天堕止朱提……乃自立为蜀王，号曰望帝。……望帝积百余岁，荆有一人名鳖灵，其尸亡去，荆人求之不得。鳖灵尸随江水上至郫，遂活，与望帝相见……鳖灵即位，号曰开明帝。帝生卢保，亦号开明。[②]

这是关于巴人历史的一个值得注意的神话。这一神话虽不见于中原典册，但其中人物事迹却也并非无可印合者。

杜宇应作宇杜，亦即《山海经》中所说的巴祖孟涂。杜宇自天堕入蜀中，实际上表明了他本来

①王念孙《广雅疏证》引《方言》郭注：今江南山边呼虎为虎鬼，音狗窦(何案：此即蝌蚪之谐音)。或作菟。《经典释文》：“菟音徒。”《说文》“𨟠，黄牛虎文，读若涂。涂、徒、兔声同。”

②《全上古三代秦汉三国六朝文》引《蜀王本纪》。

并非巴人,而是由外方迁入。鳖灵、开明,在《蜀王本纪》中记有他们的治水故事:

时玉山出水,若尧之洪水。望帝不能治,使鳖灵决玉山,民得安处。

“玉山”有人说是蜀中玉垒山,但我颇疑应是昆仑山。此治水故事发生在蜀中,但似乎实在是鲧、禹治水故事的又一种变型。“鳖灵”即鲧,“杜宇”即禹,而开明,亦即夏后启也。[①]

据此看来,夏人祖先鲧、禹、启治水均曾到过蜀中,并废掉巴国的望帝杜宇。而典籍中关于禹出生地有一种说法,认为禹是四川汶山广柔县人(亦见《蜀王本纪》,《太平御览》卷八二引)。再参照《山海经》中称虎神孟涂为“开明兽”,可知夏、巴、虎三者之间确实有某种深刻的关系。

值得注意的是,今日巴蜀出土古巴国文物中,多饰有虎钮或虎纹,可证虎神确实是巴国的图腾。那么综合以上的考述,我们是否可以作出如下一种推断:崇拜虎神的巴族先祖,也是来自中原的徐人后裔。因而古代巴人乃是沿淮、汉、江水经皖、鄂、湘迁入巴蜀地区,并将中原文化传播于这一地区的古徐人呢?姑将此说存此以备后考。

---

①朱芳圃曾有说:“按开明当作启明,汉人避景帝讳而改之。《尚书》:启篙见书,《史记·鲁世家》引人开。《左传》僖公六年:微子启,《史记·宋微子世家》引作教子开,是其证。启为本名,明为附加之形容词。与鴸名鴸明. 例正相同。

第十七章　神秘数字——八卦与九宫

杨希枚先生曾指出，对某些神秘数字的迷信，是中国传统文化的特点之一。[①] 这些神秘数字，构成了古代人的一种神秘语言：

神秘语言常是非自喻性的，也即隐喻性或象征性的(metaphorical Or symbolistical)语言。这种语言另有其神秘性的意义，非可就世俗语言的观点而直接求其了解。例如同一个"十"字，就基督教徒而言，就显然有非一语可以道尽的复杂的神秘意义。神秘数字同见于其他民族，在西方学者有关宗教的著作中不乏讨论。有关中国古代的神秘数字的问题，就国人论著而言，却似乎仍未见有系统的研究。就著者所知，三十年前，闻一多、季镇淮和何善周三氏曾合撰《七十二》一文，指出七十二是或与阴阳五行有关而泛表多数之意的一种虚数。虽然，究与阴阳五行有何种关系？又何以如此，而七十二即为泛表多数的虚数？闻氏等却未能加以说明。其后，周法高先生在《上古语法札记》一文内，指出前人曾论及十二、三十六、七十二之类的数字，"都有表示虚数的可能"；此外，谈到藏语中的"九"，跟汉语中的"九"一样，也可以是虚数或神秘数，两者究源于同一母语或由于文化关系，颇可注意。

事实上，对中国古代神秘数字的研究，可以写一部专书，但我们在这里只想讨论与中国古宗教神话有最密切关系的一组数字。

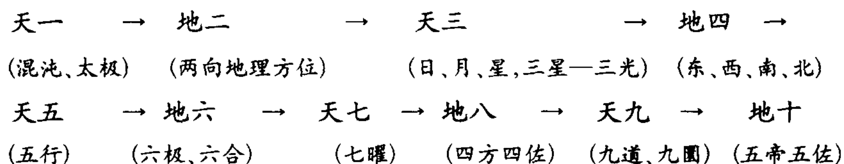
《易系辞》：

天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十。天数五，地数五。

此即1，2，3，4，5，6，7，8，9，10十个自然数，本来是极其简单的。但在上古时代，数字却是一种神秘的符号。它们如此排列在《周易》中，有什么特殊的意义吗？为什么所有的奇数在此都被称作"天"数，而所有的偶数，又都被称作"地"数呢？

①杨希枚《中国古代的神秘数字论稿》，刊于台湾《中研院民族学集刊》1972年第33期。

这个问题，可以通过下图给予回答：



上列名项中极可注意的是，这里所有的奇数均与天文现象有关，故称“天数”。而所有的偶数都与地理现象有关，故称“地数”。

一就是太极、混沌，也就是道教所人格化了的“元始天尊”。

三就是三皇一名的本义，即“三光——日、月、星”。(《说文》)

五就是五行或五常，即金、木、水、火、土五大行星。

七就是纬书中及道教书中常谈的七曜——日、月、五星。

九就是天的九重圜宇(详见“扶桑”一章所论)。

二即地理上的二方位观念(见后论)。

四即四维——东、西、南、北。

六即六维或称六合——四方以及上、下。

八即四正四维(说见《吕览·有始览》)，即东、西、南、北以及东北、西南、东南、西北。

十即地理上的五方之神配上它们的五个伴神(详见下章)。

以下择其要者，略作一些讨论。

天一，又称太一，又称太极或无极(《易经》)。在老子哲学中，一就是道，就是作为万物起源的混沌(元宇宙)，也就是介于光明与黑暗之间的元光明以及元黑暗。而在秦汉人的宗教思想中，一作为太一，更具有一种极其神秘、同时又极其神圣的意义。由于秦汉时代的宗教思想早已由上古的拜日一神教演变为合天神——地示(祇)——人鬼三界于一体的多神教，因此本来作为太阳神的太一，其宗教涵义，也发生了深刻的变化。简略些说，这种变化就是：由作为太阳神耀魄宝的太一，变为大火太一，再变为北辰太一，再变为北斗太一，最后变为太岁太一。

这种演变，突出地表现在辰星概念的演变上。

在中国天文学中，“辰”是一个极为重要的概念。此字本义文字学家虽有多种说法，但至今仍未有最后定论。我们只知道，在古代天文学中常用“辰”这个概念，表示时间和观象计时的标准。

古代世界中的各民族，由畜牧时代跨入农业时代，必定伴随着天文学上的发展。在中

国古天文学中，辰这个概念表示着一种据以定时的标准。对于各个不同民族，在他们天文学的历史上，选定作辰的标准也常是不同的。例如埃及人看天狼星定辰，巴比伦人的“辰”却是广车星(cupeilla)，而中国人最早用作定辰的星——正是太阳。所以在中国语言中，太阳东升即叫做“辰”——早辰(晨)。观测日之出没以定“辰”，这是先民最原始的也是最简便的观测法(这可能就是《汉书·律历志》所说的上古“黄帝历”的历法)。但在前面讨论后羿射日神话时，我们曾指出，古代发生过几次大的历法改革。第一次就是把以观测太阳计辰的历法，改变为以观测“大火”计辰的历法。古书中所谓：

五月初昏，大火中。(《夏小正》)

季夏六月黄昏，火星中。(《毛诗正义》引服虔)

就是以火计辰方法的实录。这时大火取代了太阳，成为“大辰”。

但除此之外，在上古时代的一些族团中，还有采用观测参星(参见东方为冬至)作为定时标准的。[①]参星又称“伐”。所以《公羊传》有“伐为大辰”(昭十七年)的说法。而北极星则构成了太阳以外的第四个大辰[②]。因之在北极星周围，日夜围绕它旋围不休的北斗七星，在古代也曾被做为观象授时的标准。《史记·天官书》：

北斗七星，所谓“璇玑玉衡以齐七政”。……分阴阳，建四时，均五行，移节度，定诸纪，皆系于斗。

《尚书·大传》：

七政，谓春、秋、冬、夏、天文、地理、人道，所以为政也。

《尚书》马融注：“七政者，北斗七星，各有所主，第一曰正日，第二曰主月法。”

除此之外，北极星之所以受到崇拜，还是因为它被看作天盖的正中心点。古人认为，整个天体以它为中轴，循环转动。他们认为位于大地正中的昆仑山顶有一棵建木，直接与这颗位于天中的帝星相连，距离是昆仑山高度的八倍。[③] 汉代纬书《春秋文曜钩》说：

中宫大帝，其精北极星，含之出气，流精生物也。

阳起于一，天帝为北辰。(《保乾图》)

紫微大帝室，太一之精也。(《合诚图》)

天皇大帝，北辰星也，含元秉阳，舒精吐光，居紫宫中，制驭四方，冠有五采文。(《合诚图》)

综上所论，我们已经揭示了中国古代对“一”——“天一”这个数字迷信的由来。它起

---

①《左传·昭公二年》：“使实沈居大夏主参。”

②《公羊传·昭十七年》：“北极亦为大辰。”

③见《淮南子·地形》：“或八倍之，是为太帝之居。”

源于对太阳的迷信(太一即泰帝,本业指太阳神),而后来则演变为对“大辰”星(大火和参伐)的迷信。最后(可能在战国秦汉之间)成为对北极星的迷信[①]。并且从此以后,天文学和占星术上,就只把这颗星叫做“太一”了。[②]

以上详细讨论了对“太一”即“天一”的迷信问题。由于这个问题关联到中国上古和古代天文学中的一系列问题,所以比较复杂。与此相比较,对于“地二”的迷信,其来源似乎也不那么简单。

对于“地二”之数的来源,前人至今尚无论及者。我的看法是,这个数起源于上古时代以二方向定位的观念。这一点,从现代人的角度看,可能是相当难于理解的。因为我们几乎是从童年时代开始,就已习惯于四方三维的空间定位观念了。但实际上,上古先民对大地方位的认识,却是一步一步地发展起来的。由无方向观念,到有方向观念,又逐渐发展出二维、四维、六维、八维以至全方位的观念。这一点最早由清代著名学者顾祖禹、阎若璩、胡渭等人所指出。他们在研究《尚书》时发现:上古人凡地理言南者,皆可与东通。而凡言北者,又均可与西通。非同于后世以为东、西、南、北四向所迥然相反者[③]。对于上古时代人们的这种二维方位观,可试作构拟如图 80 所示。

由此我们可以理解,为什么《山海经》、《淮南子》等保留着大量上古地理材料的书籍中,在对大地方位的认识上,显得那样混乱:即以对太阳起落的描述来说,他们有时说太阳从东方升起,有时却说是从南方;而太阳的昧落之处,他们有时说在西方,有时却又说是在北方。许多山和水(如昆仑、昧谷、丹穴等)的方位,记述更是极其混乱和矛盾。但是值得注意的是,在这种混乱中却又常有一种规律性,即:虽然古书中常见东与南、西与北的混淆,却很少见到东与西或南与北的混淆。

但是,如果联系现代天文学的知识,更深刻地思考一下这个问题,我们就会发现,古人关于大地二方位的观念,其实也是从对太阳运动的实际观测中形成的。

我们知道,直观地看上去,恒星和银河似乎整夜在运动,好像附着在一只绕空中一固

---

①有趣的是,太阳是最早的太一这一观念,也转移在太一星上。所以《晋书·天文志》说“太一,玉皇大帝,名耀魄宝”,——即把本来属于太阳的名号赋予了它。

②木星及其反影在战国晚期成为又一个“太一”和“辰”。这是因为当时的天文学家了解到木星在天空中以十二年(实际是 11. 86 年)为周期运行。观察木星的位置,可以推算年度,所以木星又叫岁星,并定作北极星以后的又一个“辰”。春秋以后历法家分黄道周为十二次,各次用子、丑、寅、卯等十二辰做符号。战国末期,发现每逢寅年岁星在丑,卯年岁星在子,辰年岁星在亥,如此经过十二年,岁星周游一遍。那时的人就想象有一个岁星的反影,也在黄道附近周游,速率和岁星相同而方向相反。用这个反影纪年,比直接作岁星纪年便利。这个岁星反影,《淮南子·天文训》叫做“太阴”(本来是月亮之称),又叫“天一”、“青龙”,《黄帝内经》称其为“太一”,《尔雅》称做“太岁”。

③阎若璩著《尚书疏证》卷 6。

定中心(现在叫做北天极)旋转的、不可见的、倒扣着的大碗上。根据地球表面不同地点的观测,可以推断出这只碗实际更像是一个环绕大地的巨大圆球,而大地本身也是一个圆球。[1]我在拙著《释乾坤》[2]中曾论证:乾何以称天,坤何以称地,旧说多未确。乾字古音读幹。繁文作"斡"。斡字古音与今音不同,当读"管"。斡者,旋转之物也。管、旋、乾三字皆叠韵,故相通。古人称天为斡(即乾),又称作"旋"、称作"圜"。《说卦》:"乾为天、为圜。"圜今音读还,古音读旋。(《汉书·贾谊传》引师古注:"还读如旋")旋亦书作玄。(杨向奎《绎史斋学术文集》曾释玄即旋之本字)。凡此,皆表明古人之宇宙观。根据此种观念,天乃旋转体,日夜转动不已。《庄子·天运》:"天其运乎?……意者其有机缄而不得已耶?意者其运转而不能自已耶?"此观念之根据,则来自古人对天体运行规律的观察。夜晚看星空运动,周天运行如一大旋体。古人称天为乾、为斡、为旋、为还(天道好还即天道好旋也)、为玄、为旋宫(见《拾遗记》卷一)、为大钧(见《汉书·贾谊传》,大钧即陶轮),其所取义,皆本于此。

这种观点的依据正是:包含着恒星的假想"天球",看来是从东到西均匀地转动,每隔二十四小时返回其起点,这一事实是古代人颇为熟悉的。我们把这个运动称为周日旋转。

由于北极星恰好离北天极(北天球中诸恒星绕之旋转的表现中心)很近,所以古代把这颗星定为天的键轴,又叫"天中"[3]。

但是,如果进一步观察日出前和日落后的恒星,我们能够发现太阳每天都在缓慢地改变它相对于恒星的位置。事实上,太阳沿着一条从西到东穿行于诸恒星间的路径通过"黄道十二宫",三百六十五天之后再返回它原来的出发点。更确切地说,太阳并不是单纯地向东运动,而且还有一个沿南北方向的运动:大约在三月二十一日(春分)正午时分,太阳位于地球赤道处的正上方,然后每日向北移动,直至大约六月二十一日(夏至)正午它位于赤道以北二十三度半处(北回归线)的正上方。然后,太阳重新向南移动。大约到九月二十三日(秋分)的正午,它又返回赤道的正上方,大约到十二月二十一日(冬至)的正午,它位于赤道以南二十三度半处(南回归线)的正上方。此后,太阳再次向北移动,如此循环不已。[4]

也就是说,从太阳运动的直观现象中,古人已观察到,太阳在不同的季节,其视运动并不单纯是由东到西,而同时还是由南到北的。这一点在冬季就尤为明显。那时候太阳看起来仿佛是从偏东的南方升起的。由此我们也就可以理解,古人为什么把南方称作"丹

---

①古代游牧民族民歌"敕勒歌"中的名句:"天似穹庐,笼盖四野",也把天体想象成半球形。

②见本书附录《文史解释》

③因此"中"有定标尺的语义,"忠"的语义。可能由此推演出而来。即定标尺于心,矢志不移,此即所谓"忠"。

④这里所介绍的天文知识,情参看 G·Holton 著《物理科学的概念和理论导论》一书第一章。

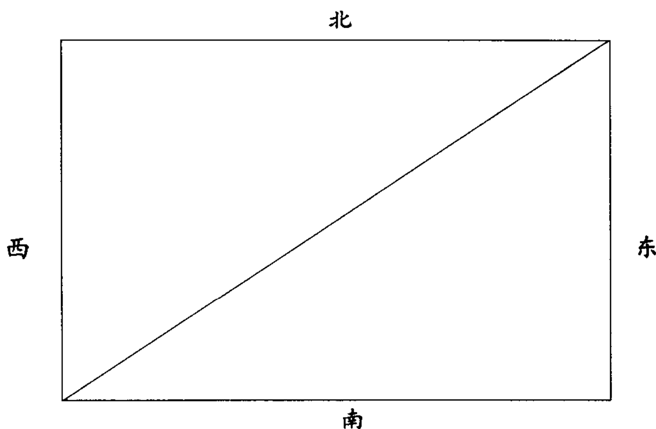


图80 中国上古的二维方位观念

穴"、"太阳之地",认为是太阳的老家,却把东方称作"少阳";而把北方称作"暮谷"(昧谷、蒙谷)、"太阴之地",看作太阳被埋葬于地下的"暮地"①,却把西方称作"少阴"②。不难想象,当上古先民尚未形成固定的天地四方观念时,他们必然只能靠视觉和感觉去追踪太阳的运动。因此他们只能掌握两个方位——太阳升起的方位,即东方与南方的重合;以及太阳下落的方位,即西方与北方的重合。而这恰也正是"地数二"的起源。

还应当指出的是,上古这种二方位的大地观念,又是与他们在季节上的二分法相对应的。文献和考古材料均表明,中国人对四季的认识较晚。已故历史学者于省吾说:

甲骨文和《山海经》均没有四时的说法。《书·尧典》把四方和四时相配合。商代的一年分为春秋两季制,甲骨文只以春和秋当作季名,西周前期仍然沿用商代的两季制,到了西周后期,才由春秋分化出夏冬,成为四时。③

商人虽然没有四季的名称,但在商代甲骨文中却已出现了关于四方神和四方风的观念。

东方神曰析,风为劦。

南方神曰因,风为凯。

---

①《汉书·郊祀志》:"东北神明之舍,西北神明之墓地。"神明即太阳。夏季太阳偏于东北,故又称神明之舍。张晏注:"日没于西,古文曰墓。墓,蒙谷也。"

②《博物志》:"东方少阳,日月所生。西方少阴,日月所入。南方太阳,北方太阴。"

③于省吾《甲骨文字释林》第124页。

西方神曰夷，风为桒。

北方神曰伏[1]，风为陧[2]

商代甲骨文中这种四神四风的观念，周秦以后演变为四象二十八宿：

东方曰青龙。

南方曰朱雀。

西方曰白虎。

北方曰玄武。

四方神显然与四季有关。同时也就是晚周出现的五天庭、五帝、五佐观念的滥觞(详后)。《尔雅·释地》：

距齐州以南，戴月为丹穴。北戴斗极为空桐。东至日所出为太平[3]。西至日所入为太蒙。

郝懿行笺注："齐，中也。齐州即中州。"

在这里，我们可以看到，战国以后人的地理方位观念已由四方位发展为五方位，即东、西、南、北、中。

以此与晋张华《博物志》所引汉代纬书《河图括地志》中所存九州说作一比较：

地南北三亿三万五千五百里。地部之立(原作位)起形高大者有昆仑山，广万里。高万一千里。神物之所生，圣人仙人之所集也。出五色云气，五色流水，其泉南流入中国，名曰河也。其山中应于天，最居中，"八十国[4]布绕之。中国东南隅，居其一分，是好国也。

中国之国，左滨海，右通流沙。方而广之，万五千里。东至蓬莱，西至陇右，右跨京北，前及衡岳。

尧舜土万里，时七千里，亦无常，随德优劣也。尧别九州，舜为十二。[5]

《博物志》所引《括地志》的这一段话，实极重要。然而却一向未被注意。其实这一说法，完全是战国时邹衍的学说。邹衍是战国齐国方仙道巫师[6]，但又是我国古代极杰出的一位科学家(天文和地理学家)。其所著书今已佚失。然因其学说在战国秦汉时期影响极大

①从曹锦炎谈，见《中华文史论丛》1982年第3辑。

②从于省吾说，见于著《甲骨文字释林》。

③太平一名不见他书。郝懿行说："《大荒东经》云东海云外大荒山中有山名曰大言，日月所生，即太平也。"说可参。又案《释地》并言："太平之人仁。，'《说文》仁下："夷俗仁。"即太平在东夷之地也。

④原文作"城"，范宁校注：《太平御览》引作域。案，当作域，城乃形讹也。域、国古代音同义通，通用。

⑤下列九州名："秦(蜀)、周、魏、赵、燕、齐、鲁、宋、楚"，与《禹贡》九州全不同，乃战国时邹衍小九州之说也。

⑥参见本书附录《邹衍录》。



图81 邹衍大九州说

(可与孔、老相抗衡),所以他的一些残篇,仍可见于今存先秦及秦汉著作中。

《史记》记邹衍地理学说谓:

先列中国名山大川,通谷禽兽,水土所殖,物类所珍,因而推之及海外人之所不能睹。……以为儒者所谓中国者,于天下乃八十一分居其一分耳。中国名曰赤县神州。赤县神州自有九州,禹之序九州是也,不得为州数。中国外如赤县神州者九,乃所谓九州也。

以此与《博物志》所引《括地志》文相比照,可看出二者完全相合。由此可见,《博物志》所引九州说,其实乃是邹衍的学说。又,《淮南·地形篇》:"天地之间九州八极。何谓九州?东南神州曰农土,正南益州曰沃土,西南戎州曰滔土,正西弇州曰并土,正中冀州曰中土,西北台州曰肥土,正北泲州曰成土,东北薄州曰隐土,正东阳州曰申土。"

以上九州,与《禹贡·九州》仅冀州同名,余皆不同。《论衡·难岁篇》:"邹衍论之,以为九州之内五千里境合为一,在东南位,名曰赤县神州。"其称东南神州,与邹衍所称中国名曰赤县神州相合。因此这九州之名很可能是采自邹衍大九州说。兹将邹衍大九州说,以图模似出来,即如图81所示:

由图中可以看出,邹衍认为大地广三亿多里,中国仅居天下八十一分之一。其天下观确实如司马迁所说,是一种非常宏大的新地理观念,为前古所未有。这种观念,已经彻底突破了商周以前认为泰山是天下之中的狭小地理观念。它所说的昆仑山不再是泰山,就其方位和与天比高的形势而论(如果忽略那些想当然的地理数字的话),并且如果考虑到它所说的黄河源这一因素,应可以看出,这一昆仑山,很可能就是指中国西北方向高高耸

起的整个青藏高原。尽管在这种地理观念中，不乏许多空想的成分，但它却表明了中国人的地理眼界，在战国时代已经得到了极大的拓宽。再看它对中国在整个天地之区内的定位——认为其仅仅侧居天地东南隅的小小一角。因而中国再也不能被认为居于天下之正“中”了。由此我们又可以看出邹衍的思想是何等勇敢和解放！因为从古以来，并且在邹衍以后直到晚清末季，中国人曾一直是宁愿只把自己的“好国”看作“最居”天地之中的。这一点只要看看中国人用以自名其国的如下名称就可以很清楚了——“中国”、“中州”、“中原”、“齐州”、“冀州”。前三个名称自不必说，其意义是很明显的。而“齐州”，我们前已引《尔雅》证明过，齐本义是脐。人体中位称“脐”，所以天地之中位即称“齐州”。至于“冀州”，上古亦为中国的称号之一，而且同样具有天地正中的语义。

顾炎武《日知录》卷二引《路史》说：“中国曾谓之冀州。”

胡渭《禹贡锥指》卷三：

《九歌》云："览冀州之有余，横四海兮无穷。"《淮南子》云："女娲氏杀黑龙以济冀州。"又曰："正中冀州曰中土。"则号中国为冀州也。

《淮南子·览冥训》高诱注：

冀州，九州中。谓今四海之内。

由此可见，冀州其实也有天下之中州的语义。凡此诸名，真可谓万变不离其“中”了。

这些关于中国的名称，充分反映了居住内陆的人们由于为山陵(即“四岳”)所包围而形成的一种狭隘封闭的地理观念。在中国传统思想各派中，儒家是这种观念最顽固的恪守者。道家(《淮南子》基本上是道家书)也并未能完全突破这种观念。只有战国时邹衍一派阴阳家，才比较彻底地从这种观念中解放出来。

这里还应当指出，九州的概念，又是与中国固有的大地是正方形的概念不可分开的。而与此密切相关的，就是八卦和九宫(河图)的神秘概念。八卦可能起源于对四正四维的一种空间定位方法。《史记》录司马谈《论六家要旨》中有“夫阴阳、四时、八位、十二度”一句，张宴注此即谓：“八位，八卦位也。”

汉人依据《易·说卦》所传古法，以八卦作为八方的符号，其图中东方震、南方离、西方兑、北方坎，叫做四正。东南巽、西南坤、西北乾、东北艮、叫做四维。与其相配的乙图，就是著名的九宫图(见图 82)，亦即河图洛书。据说是伏牺或黄帝根据黄河水中的神龟龙马的背纹所书写的 (参见第二章)。由九宫图中可以看出，它的数字构成确有一些微妙之处。2,4,6,8,四个偶数分居四角，而 1,3,7,9 四个奇数则分处中线。正中心正是 1 — 9 这一组自然数的中数 5。而最有趣的是，图中任何一行三个数的和数(包括两条斜行在内)均是 15。这就是西方近代数学所说的“魔方”(magic square)。即 n^2 个自然数排列在每边 n 格

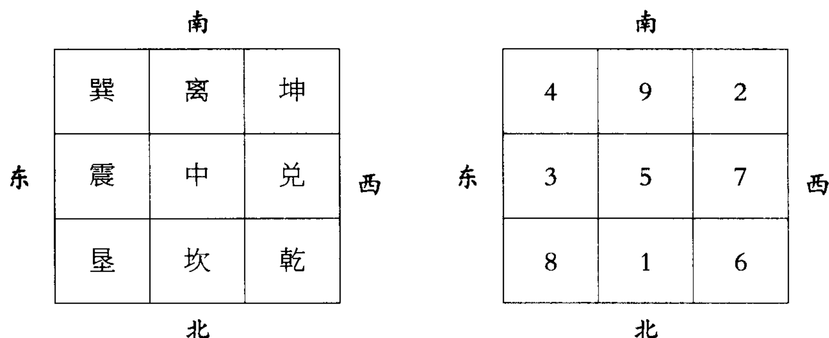


图 82

(图中南方在上,北方在下。东方在左。西方在右。此系循中国易图之惯例也)

的方图里,纵横斜 n 数相加都得相同的和数。此图至晚在战国后期已经出现,可算作世界上最早被发现的一种魔方。战国时书《大戴礼》中用二九四,七五三,六一八,九个数字来表示明堂九室的方位,显然也是模仿九宫之数的。《易·系辞传》:

“天数五,地数五,五位相得而各有合。”郑注:“天数1,3,5,7,9,地数2,4,6,8,10,五位是五行方位。1,2,3,4,5是生数(元数),6,7,8,9,10是成数(再生数)。各取次第:

1,6 配北方(水),

2,7 配南方(火),

3,8 配东方(木),

4,9 配西方(金),

5 配中央(土)。”

《乾凿度》:“太乙取其数以行九宫,四正四维皆合于十五。”“天有九宫,地有九州。”郑玄注:“星位曰:天一、太一、主气之神。行,犹德也。四正四维,以八卦神所居,故亦名之曰宫。”①而在汉代到唐宋的出土文物中,曾发现许多宫殿建筑的基础中都放有这个魔方(象征大地九州),表明它确有一种神秘的宗教意义。此外,据《太白阴经》所说,这种九宫数法还曾被古人应用于军事上作为一种布阵方法,这很可能就是非常有名的八卦阵或八阵图。其奥妙之点可能在于,凡陷入此阵的敌人,无论由哪一个方向进入方阵,其所遇到的兵力都将是一样的。如诸葛亮八阵图(水八阵),就是以石、兵布成,而应用数学方法的一种迷宫。《晋书·桓温传》:“初,诸葛亮选八阵图于鱼复平沙之上,垒石为八行,行相去二丈。温见,谓此常山蛇势阵也,文武莫能识之。”王欣夫《补三国兵志》:“蜀相诸葛亮尝推衍古

① 《易纬八种》,《故经解汇函》本。

时兵法作八阵图。垒石为之，则河圈之图，而分为四层。则洛书之方，分为九军。则井田公私之制，而分为中外之营。则文王后天卦位，而定四奇、四正之名。西北乾卦也，曰天阵。西南坤卦也，曰地阵。东南巽卦也，曰风阵。东北艮卦也，曰云阵。东方青龙之兽也，曰龙阵。西方白虎之兽也，曰虎阵。南方朱雀之兽也，曰鸟阵。北方玄武之兽也，曰蛇阵。中为中军阵，太极之位也。中军四象为正，四兽为奇。四象四兽，各以六阵相从，或四象七阵，四兽五阵。中军大将所居，中四阵为余奇，大将所握，别为游骑二十四阵，以象八阵之后。阵有八门，开全出入以为变化。南正手，北正足，中正身，前奇首，后奇尾，左右奇翼，游骑爪牙。首尾伸缩以为节也，两翼掩张以为权也，爪牙往来以为势也，身体手足鹄立鳌据以为主也。氤氲变化，为方、为圆、为曲、为直、为锐，其变无穷。不外八阵分合而已。其数起于五而终于八，总为九军。以后为前，以前为后，四头八尾，触处为首。敌冲其中，首尾俱救，八阵制度之妙，于斯为极。故孟获观于营阵之间，拜曰：'天威也。南人不复反矣。'司马懿按行营垒，亦叹为天下奇才也。"

战国秦汉时古医书《黄帝内经》中，亦用"三，九，七，一，五"五个数字，分别表示"东，南，西，北，中"五方。这都证明八卦方位与九宫数字确实具有某种神秘的联系。但遗憾的是，对于这九个数字象征的特殊神秘意义，至今尚未能作出圆满的解释。

第十八章　五方帝与五佐神

我们曾指出，在殷商甲骨文的四方神和四方风观念中，已经蕴涵有战国秦汉时期所形成的五方帝和五方神的观念。

五帝及五方神的概念，始见于《礼记·月令》及《吕氏春秋·十二纪》中。其略曰：

春，其帝大昊，其神勾芒。（高诱注：此苍精之君，木官之臣）

夏，其帝炎帝，其神祝融。（此赤精之君，火官之臣）中央，其帝黄帝，其神后土。（此黄精之君，土官之臣）

秋，其帝少昊，其神蓐收。（此白精之君，金官之臣）

冬，其帝颛项，其神玄冥。（此黑精之君，水官之臣）

“黄帝”是日神，“后土”即女娲，是阴神、月神、死神，我们在前面均已论过。所以由上文可以看出，这种五帝五佐的概念，实际上就是以太阳神为中心，而构建的一个四季神系统(图 83)。

这里有一个值得研究的问题是，《吕览》的撰作年代在先秦，由此看来，五方帝及五配

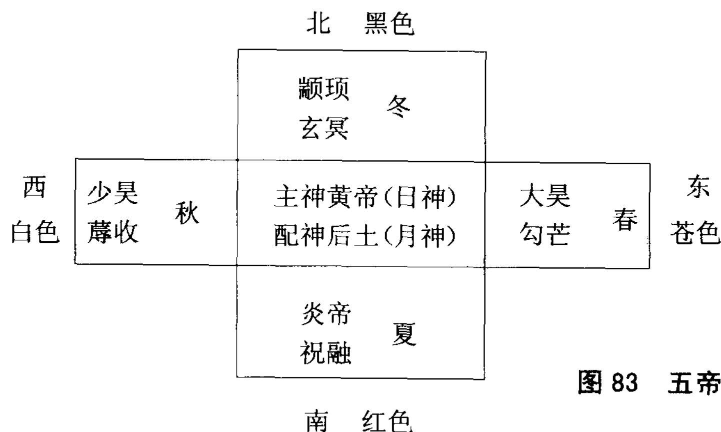


图 83　五帝五佐方位图

神的观念，至迟在战国末已形成[1]。但奇怪的是，《史记·封禅书》中记录了汉高祖刘邦的这样一件事：

①屈原《九章·惜诵》：“令五帝以折中”，亦有五帝一词。

[高祖]问："故秦时上帝祠何帝也？"对曰："四帝。有白、青、黄、赤帝之祠。"高祖曰："吾闻天有五帝，而有四，何也？莫名其说。于是高祖曰："吾知之矣，待我而具五也。"乃立黑帝祠，命曰北畤。

也就是说，直到西汉初年，国家才为五帝建全祠。这一事实表明了晚周秦汉之际宗教观念正在发生深刻变化。秦汉所祭的四帝、五帝其原型虽来自商周的四方神四方风观念，但其结构已经发生了重大变化。请看下表：

我们首先来考察和比较这两个方位神系统的称号。

	商代	战国	商代	战国	秦汉
东	析	太昊	劦	勾芒	青龙
西	夷	少昊	夷	蓐收	白虎
南	因	炎帝	尧	祝融	朱雀
北	伏	颛顼	殴	玄冥	玄武
中		黄帝		后土	太一

东方神析，我们已说过，即曦，亦即太昊伏羲。其配神殴即常仪。而勾芒，丁山先生曾引《墨子·明鬼篇》的如下记述：

郑穆公当昼，日中，处于庙，有神入门而左。鸟身，素服，玄纯，面状正方，穆公见之，恐惧，奔。神曰：无惧。帝享汝明德，使予锡汝寿十年有九……予为勾芒。

丁山先生据此推断说：

勾芒的造象特征是鸟身，素服，玄纯。活像玄燕。即高禖鸱，固可确定是勾芒的化身。

高禖当然也是勾芒语转。又，燕、鷃本一字，《尔雅·释鸟》：鷃，凤，其雌皇。凤，古文作鹏，甲骨文则通假为风。①

又引郭沫若说：

古人盖以凤为风神，于帝使风者，盖视风为天帝之使。②

案，丁山此说，极有见地。"勾芒"乃"高禖"即高母之转音(已见前论)，确无疑义。而其形象与凤凰有关，亦毫无问题。这里所须注意的只有两点：

第一，勾芒是凤凰化身，而甲骨文中四方风神实际均是"风"神，由此可见五帝配神与五风神正有一脉相承的关系。

第二，上引神话中说勾芒是主生死之神(可赐人寿)，而其名号又是"高母(媒)"之转

①丁山：《中国古代宗教神话考》第 48 页。

②郭沫若：《卜辞通纂》第 82 页。



图 84
《山海经》中的断头战神——刑天

音——由此可见，作为东方帝太昊配偶神的“勾芒”，不是别人，仍然是曾在昆仑山上主人生死的那位西王母。只是她现在嫁夫随夫，迁到东方来了。由此可见，勾芒不过是西王母神话在战国秦汉间的又一种变型。

再讨论西方神夷和少昊。于省吾说：“夷有杀义，可训为毁、为伤、为杀。《白虎通·五行》谓：‘西方杀伤成物。西风是秋风，然则西方杀物，是指万物收缩之时而言之。’这就是甲骨文称西方曰夷的本义。”[①]

案，于说极确。“夷”音通刈，故可训杀。[②]西方帝少昊有别号称“金天氏”。“金天”二字，旧无解者。其实金音通刑，而又有兵器的语义。所以金天其实就是刑天(见图 84)。《释名》：“天，颠也。谓头顶颠。”所谓金天、刑天，就是断头之神或无头之神。关于断头神的神话，见于《山海经》中：

刑天与帝争神。帝断其首，葬之常羊之山。乃以乳为目，以脐为口，操干戚以舞。(《海外西经》)

①说见《甲骨文字释林》页 123。

②《左传·襄二十六年》杜预注：“夷，伤也。”《荀子·君子》杨倞注：“夷，灭也。”

"刑天"亦作"形残"[1]，又称作"厉"(即厉鬼)，在神话中，刑天有两个涵义：

1．是战神，杀神；

2．是战死之鬼，亦即《九歌》中的"国殇"。[2]

实际上，"刑天"神的原型来自蚩尤。在前面我们曾说到黄帝联合炎帝与蚩尤进行的"涿鹿大战"。据马王堆出土的帛书《十六经》说，在此战胜利之后，黄帝剥了蚩尤的皮作箭靶；又将其头拔去头发吊起来，最后将其身剁为肉酱。在传说中，蚩尤死后成为了战神：

……兵主祠蚩尤。(《史记·封禅书》)

又马王堆出土帛书《五星占》中有慧星图，名叫蚩尤之旗，据说见则主"兵"——发生战争。很多典籍中还说，蚩尤首先发明了青铜兵器。"蚩尤以金作兵器。"(《世本》)"伏义以木为兵，神农以石为兵，蚩尤以金为兵。"(《太白阴经》)这可能又正是西方杀神在五行中属"金"，并称作"金天氏"的原因。

又据《礼记·月令》：

仲秋，申严百刑，斩杀必当。季秋，趣[决]狱刑，毋留有罪。

这表明中国古代有秋季斩决犯人的习俗。而秋又为农事上收获(杀草)和自然界西风凋杀万物的季节。这几种因素结合在一起，也就是古人将杀神配于秋季的原因。

甲骨文和西方神的配神名朿，郑慧生说：

束薪之风也。《周礼·秋官》薙氏掌杀草，……秋绳而芟之。绳而芟之即束薪。朿字形象束木。

如此说可从，则朿神与蓐收神就也是一对具有相同涵义的神。丁山释蓐收之名说：

"蓐"即"农"字别体。《礼记·月令》："季秋，农事备收。"农事备收即是蓐收名号的解释。[3]

关于北方神颛顼和玄武，我们已在前一章中作过研究。这里所应当讨论的只是，甲骨文中北方神名叫"伏"，风名叫段。曹锦炎说：

"北方曰伏"，除了见于甲骨文外，尚见于典籍，《史记·五帝本纪》司马贞《索隐》引《尸子》曰："北方者，伏方也。"北方何以名为"伏"？《史记·五帝本纪》作："申命和叔，居北方，

---

①西王母司天之五厉及刑残。《淮南子·地形训》亦说："西方有刑残之尸。"天、残，叠韵相通。

②《山海经·大荒西经》记汤斩桀使之亦成为无头鬼："有人无首，挥戈厉主，名曰夏耕[刑]之尸。故成汤伐桀于章山，克之，斩耕[刑]厥前。"

③见丁著《中国古代宗教与神话考》第68页。



图 85　骨文字及金文中的“尧”字

曰幽都,便在伏物。”《索隐》注:“使和叔察北方藏伏之物,谓人畜积聚等,冬皆藏伏。”①

其说甚精确。但由此可见,“藏伏”——“幽”,也就是“黑帝”。这个名字与玄冥同义,但与颛顼却并不相干。由此可见,后者乃是被战国时构造五帝神系统者为凑数而硬拉进来的。正因为如此,北方风名殴——即厉,与玄冥也没有关系。但《吕氏春秋·有始览》所记“八风”之名中:“西北曰厉风”。又《史记·律书》说:“不周风居西北,主杀生。”“厉风”即不周风。“不”与丕古通用,《说文》:“丕,大也。”“周”,古音与凋相通。所以,“不周风”就是大凋杀之风。玄冥居北方,主管不周风。他所以成为中国神话中除西王母、蚩尤、蓐收以外的第四位死神,这当是原因之一。

现在还剩下未讨论的最后一对神就是南方之神。

甲骨文中南方神名因,而五帝中的南方帝是火神炎帝。因、炎乃一声之转。至于南风神旧释作“凯”,我疑不确。②

但其字像人头上有长羽之形,见下图(图 85)中 A。因而与帝尧之尧的古文体(见图 B)相像。尧字甲骨文及金文如图中 C。③

我们在前面讨论炎帝时已说过,尧是火神的名号之一。中国神话中的火神又名祝融,即南方神。而祝融亦记作“朱明”。《释名·释地》:“融,明也。”二名同义。但朱明又是太阳神之名。由此可见,无论甲骨文中的四方神和南风神还是五帝神系统中的炎帝、祝融,都是由太阳神和火神转化而来。④

综上所论,已可得出结论,以商代的四方四风和战国时的五帝五神相比照,除中央黄帝和后土外,后者完全是前者的变形,是由前者中演化出来的。而四神四风之所以变成了

①见《中华文史论丛》1982 年第 3 辑第 70 页。

②此字最近有人释作“鞔”(见陕西博物馆馆刊)。可从。

③据朱芳圃《殷周文字释丛》。

④据《淮南子》的说法,炎帝祝融本来就是同一人:“南方之极,赤帝祝融所司者。”(《时则训》)高诱注:“赤帝,炎帝。少典之子,号为神农,南方火德之帝也。”

五帝五神，其原因又与战国后期正在流行起来的“五行”观念紧密相关[1]。“阴阳五行说”形成于晚周战国之际，是当时关于宇宙生成的理论，发展到后来，成为指导人类行为的基本原理。从政治、军事、农业、天文历法乃至宗教、伦理、艺术等等，没有一项不和阴阳五行说相联系的。对于阴阳观念，我们已指出，它直接起源于上古对太阳神的崇拜。而五行说的起源，则是和战国时期天文学与占星术(二者在古代本来不可分。占星术是英文“astrology”的译语，而“astronomy”则译为天文学)的发展紧密相关的。

五行说以木、火、土、金、水五种元素，作为构成宇宙万物及其现象发生无限变化的基础，把木、火、土、金、水说为五种元素，实际不如叫做五种符号更合适些。这五个符号，在天上就代表五星，即木星、火星、土星、金星和水星，在地上就代表木、火、土、金和水五种物象。而对于人来讲，就是所谓仁、义、礼、智、信五种“德性”[2]。古人认为，如果天上的木星有了变化，就会使地上的植物和人心的仁善观念都受影响而发生变化。因此天、地、人三界是互相影响的，此即所谓“天人交感”(应当指出，这是中国古代一种原始朴素的系统和整体论的观点)。而占星术的目的，就是试图预测这种天人交感的关系。就五行说在古代天文学中的作用来讲，可以说就是中国占星术的理论基础。

殷商时的四方神观念，也正是在五行观念的影响下，变成了战国时的五帝、五神系统。在《淮南子·天文训》中，古人还构拟了一个用阴阳五行观念解释宇宙起源的理论：

道始于虚廓，虚廓生宇宙。宇宙生气，气阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。天地之袭精为阴阳。阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。积阳之热气生火，火气之精者为日；积阴之寒气为水，水气之精者为月。(原注：“袭，合也。精，气也。”)

它认为阳气凝积则生火，而火的精者为日；阴气凝积为水，而水的精者为月，这就是把日叫做太阳，月叫做太阴的来源。它还认为星是从日月溢出的气的聚合物；因而可以认为五星是从日月溢出的阳精和阴精的不同分量的结合。可以看出，这一宇宙创生模型，比《帝王世纪》中的那一个显然是进步得多了。

从春、夏、秋、冬四时配合为木、火、金、水推究，古人认为春和木星、夏和火星、秋和金星、冬和水星具有同一性质。夏季炎热，属于纯阳，冬季寒冷，属于纯阴，因而，可以认为火星是从日溢出而水星是从月溢出的。春是阳渐盛而阴渐衰的季节，秋是阴渐盛而阳渐弱的季节，因而，可以认为木星和金星是适合于春秋阴阳结合的状态。至于土的位置，则要从五行配合方位来考虑。五行以木配东、火配南、金配西、水配北、土配中央，这样就很自然会联想到东春、南夏、西秋、北冬。把土配居中央，是对东南西北都不偏倚。从古以来，就已认为土的性质，不偏于阴阳任何方面，这也和混沌、太极或太一不偏于阴阳任何方面正相一致。

更进一步地，古代凡以五为一组的事物，都可配称五行，例如：

---

①详论请参拙作《重论五行说起源问题》，刊于《学习与探索》1986年1期。

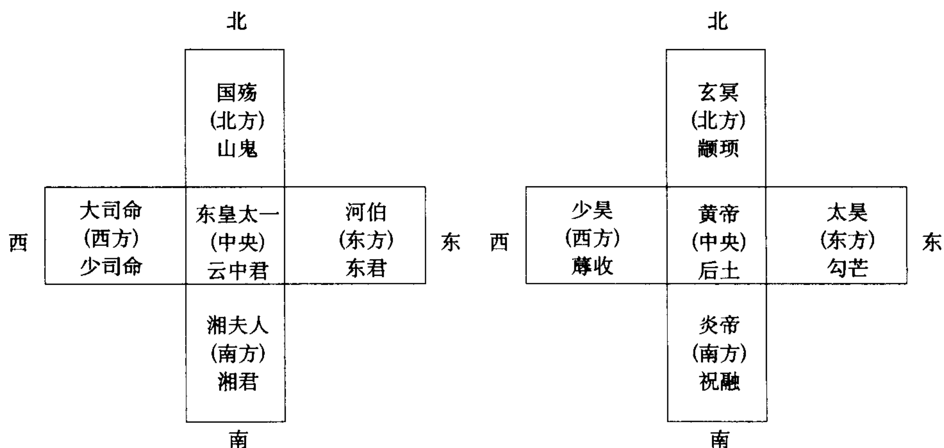
②《荀子·非十二子》：“按往旧造说，谓之五行”，注：“五行，五常；仁、义、礼、智、信是也。”

五行	木	火	土	金	水
五方	东	南	中	西	北
五帝	太皞	炎帝	黄帝	少昊	颛顼
五佐	勾芒	祝融	后土	蓐收	玄冥
五时	春	夏	季夏	秋	冬
五神	岁星	荧惑	镇星	太白	辰星
五兽	苍龙	朱鸟	黄龙	白虎	玄武
五音	角	徵	宫	商	羽
十日	甲乙	丙丁	戊己	庚辛	壬癸
五色	青	赤	黄	白	黑
五器	规	衡	绳	矩	权
五臭	羶	焦	香	腥	朽
五味	酸	苦	甘	辛	咸
五事	视	言	思	听	貌
五德	明	从	睿	聪	恭
五微	燠	旸	风	寒	雨
五严	泰	衡	嵩	华	烦
五社	户	灶	中霤	门	行
五藏	肝	心	脾	肺	肾
五常	仁	礼	信	义	智
五虫	鳞	羽	羸	毛	介
五数	八	七	五	九	六

在这种五行观念的影响下,“五”变成了中国古代数字中最具有神秘性的数字之一。前面表中以五为纪的事物,均来自秦汉典籍中。但这只不过是古代典籍中以五为数的无数名称中很小的一部分。由此一例,也就可以看出五行观念以及对“五”这一神秘数字的迷信,在中国传统文化中的影响是何等之深了。

附记

我近期的研究发现《九歌》中的十神系统,与五方帝五佐神有深刻对应关系。详论见《九歌十神奥秘的揭破》一文。并可参看下图:



《九歌》五方十神图　　《礼记》五方十神图

结语
论远古神话的文化意义与研究方法

(一)

以上,我们力求比较系统地以太阳神崇拜这一主线,考察和整理了中国远古时代至汉代的神话传说。在人类原始文化中,神话居于一种特殊的地位。从功能观点看,上古神话至少具有如下三种社会作用:

1. 它是一个解释系统;
2. 它是一个礼仪系统;
3. 它是一个操作系统。

所谓“解释系统”,就是说,神话是远古先民的“哲学”和“科学”。他们要用这种意识形态来解释各种自然现象,解释人际关系,解释人类与自然的关系,并且解释他们的来源和历史。

所谓“礼仪系统”,就是说,神话在远古先民那里,不仅具有超现实理论的力量,而且具有礼仪规范和价值规范的效力。他们没有法律,发生诉讼即由神判来决定曲直。他们没有自我意识的道德价值系统,以神的名义命誓就是行为的最高约束力量。礼教起源于祭神仪式,而艺术起源于敬神的庆典和装饰。神话,其实就是先民们所信仰和崇拜的整个天神地祇系统的宗教理论基础。

所谓“操作系统”,就是说,神话在先民手中又是一种巫术的实践力量。在旱涝等自然灾害面前,他们根据神话的启示筑起求雨逐旱的土龙,焚晒巫尪以祈天佑。他们观察星象来预测人事。他们选择吉日以趋避凶神。因此,在原始先民的文化中,神话并不是一种单纯想像的虚构物、一些或有趣或荒谬的故事。神话本身构成一种独立的实体性文化。神话通常体现着一种民族文化的原始意象。而其深层结构,又转化为一系列观念性的母题,对这种文化长期保持着深远和持久的影响。在这个意义上,它是一种法律,又是一种风俗和一种习惯势力,并且也是一种宗教。正因为如此,它不能随心所欲自由改变(改变或重新解释要冒渎神和叛教的危险)。它如果改变了,就意味着必定发生了文化方面——宗教或哲学、政治观念的变革。因此,上古神话的演变是有其自身的规律性的。

(二)

对于现代人,古神话的研究价值是不那么明显的。对许多人来说,神话除了其荒诞不经的形式,似乎并没有其他可重视的内容。尽管作为一种早已失去魅力的作品,它们还是多少具有类似珍稀古玩的艺术价值。很少有人意识到,即使对于现代人来说,民族的远古神话,也绝非只是一种梦幻性的存在。相反,它是一个既是历史又依然是现实的实体。作为一种早期文化的象征性表记,远古神话是每个民族历史文化的源泉之一。在其中蕴涵着民族的哲学、艺术、宗教、风俗、习惯以及整个价值体系的起源。黑格尔曾说:"古人在创造神话的时代,生活在诗的气氛里。他们不用抽象演绎的方式,而用凭想像创造形像的方式,把他们最内在最深刻的内心生活转变成认识的对象"[①]马克思在谈到希腊神话时指出:"一个成人不能再变成儿童,否则就变得稚气了。但是,儿童的天真不使人感到愉快吗?他自己不该努力在一个更高的阶梯上把儿童的真实再现出来吗?每一个时代的固有性格不是纯真的活跃在儿童的天性中吗?为什么历史上的人类童年时代,在它发展最完美的地方,不该作为永不复返的阶段而显示出永久的魅力呢?有粗野的儿童,有早熟的儿童。古代民族中有许多是属于这一类的。[而]希腊人是正常的儿童。"[②]

从艺术特征看,中国神话与希腊神话具有极为显著的不同。这种不同恰正反映了这两个民族在气质和性格上的深刻差异。希腊神话充满了一种乐天的戏剧化气氛。他们的诸神体系普遍缺乏神性,却极富有近乎人类的鲜明个性。例如他们的上帝宙斯,一点没有中国神祇那种高高在上的神圣性和不可凌犯的威严。相反,宙斯具有一个凡俗男子的一切优点和弱点。他爱女人、爱冲动,也爱嫉妒。他常因轻信而受骗。普罗米修斯因盗天火而被宙斯处罚,要永远锁于高加索山巅。但当他逃脱以后,只要在身上永远佩戴一只铁环和一块高加索石片,就足以避免遭受宙斯的报复。因为这两件小东西已可以使宙斯相信,他仍然被锁在高加索的山顶上。作为威力无边的天地大神宙斯,却并不能自由追求他的所爱。因为他的妻子天后赫拉永远在监视和干涉着他。希腊人让他们的爱神,尽情地嘲笑和戏弄这位被剥夺了爱情自由的天王:爱情折磨和困扰上帝——这真是人类对于神灵所想像的一种最高讽刺!而爱情的权利高于上帝,这一点也正体现了希腊人的一种根本性的生活观念。所以他们的美神(维纳斯)是女性生殖器的象征,而他们的酒神狄奥尼斯却是情欲的化身——对酒神的祭典,乃是希腊生活中最欢乐放浪的盛大节日。黑格尔在论述希腊人的精神时指出:他们"一心一意地追求某种东西,而总是遇着它所探索的那种东西

①引自黑格尔《美学》第2卷,第18页。

②《马克思恩格斯全集》第46卷上册,第549页。

的反面。然而它并不因此产生任何怀疑,也不反过来想想自己。却仍然对自身和自己的事业满怀信心。自由的雅典精神的这个方面,这种在遭逢挫折时仍然完全自得其乐的精神,这种在结果与现实事事与心愿相违时,依旧心神不乱地确信自己的精神——乃是一种崇高的喜剧精神。"①若与希腊相比,中国神话的内涵就显得完全不同。中国的天神是远离人间不食烟火的。他不仅是至高无上的权力化身,而且是美德(圣)和全知全能(贤)的化身。中国神话的气氛是沉重和庄严的,以至这种沉重有时甚至是一种沉闷,这种庄严有时简直使人感到压抑。它充满一种内向的忧患意识和理性的反省思考。在伏羲女娲的人面蛇身形像中,似乎象征着人类从野蛮过渡到文明这一进程是何等艰难!而在燧人氏、有巢氏、神农氏以及造字的仓颉、作甲子的大挠、掘井的伯益等一系列前古圣贤"观象制器"的故事中,我们看到了民族祖先对整个文明进程的追溯和反思。一只渺小的雀鸟精卫,为了复仇,决心一石一木地填平沧海。神农遍尝百草,被毒得死去活来,最后终于成为农神和医药之神!正直的旮鲧被杀死于羽山,而他的治水抱负却宿命地要由他的儿子大禹来继承。于是由此又开始了十三年漫长而艰辛的苦功——劈开巨山,凿通江河;他的情人由于那漫长而无希望的苦守和等待,终于凝成了高山顶峰的一座石头!请看这是一种何等顽强而执著的追求,同时又是人对于自然、对于生活所作的一种多么深沉、多么平静、又多么有力的抗争!如果说希腊神话好像爱琴海那蔚蓝明亮的海面和碧空,那么中国神话就是黄河那浑浊扭曲的水流,或者竟是那黑色的渤海——须知在汉字里,"海"的本义正是晦黑和渺茫。希腊民族的童年是无拘束而天真的;而华夏民族的童年却是有负担而早熟的。也许因为我们民族祖先所面临的自然条件和生活环境实在是太艰辛了!他们面临的生存挑战实在是太严峻了! 他们不得不"筚路蓝缕,以启山林"。远古神话内涵的这种差别,体现了东西方这两个伟大民族在性格上的深刻差别,事实上也决定了后来东西方两大文化系统全然不同的发展方向。由此可见,作为人类语言发明以后所形成的第一种意识形态,在神话的深层结构中,深刻地体现着一个民族的早期文化,并在以后的历史进程中,积淀在民族精神的底层,转变为一种自律性的集体无意识,深刻地影响和左右着文化整体的全部发展。在这个意义上,对上古神话的研究,就绝不仅仅是一种纯文学性的研究。

这乃是对一个民族的民族心理、民族文化和民族历史最深层结构的研究——对一种文化之根的挖掘和求索。

---

①参见黑格尔《哲学史讲演录》中译本第1卷,第78页。

(三)

考察人类各民族的史前神话系统，其所关联的原始母题，基本上出乎以下的两个类型和四个种类：

类型	种类
第一类型：天地开辟神话	1.解释大宇宙的起源； 2.解释天地之间各种自然现象起源。
第二类型：种族和文明起源的传说	3.解释人类及本族始祖起源； 4.解释人类文明(风俗、伦理、器用、技术)起源。

第一类型多半以超人类的神灵格为主体。

第二类型多半以人类中的英雄格——往往是人与神相交媾而生育的半人半神格为主体。所以对前者，我们可以称之为关于上帝和诸神的故事；而对于后者，我们则可以称之为关于人神格英雄的故事。

但有意思的是，在古神话中，一方面划分了神与人的明确界限，从而宣告了神与人的对立；但另一方面，在所有民族古神话的深层结构中，又都暗涵着一个潜概念，即认为人与神具有原始的同一性。这种同一关系通常以两种形式，表现在神话的故事内容中：

1.人类是天神的一种作品(《圣经·创世纪》)：上帝造人祖亚当及夏娃。

2.人类是天神的嫡系子孙(历代华夏帝王均认为，自己是天神的嫡派子孙——天子)。

这实际上，正是一种自身分裂的矛盾意识。在它的深层结构上，映射着人类力图脱离大自然而走向自由独立，同时又不能不依托于大自然而生存的矛盾本体地位。

旧治中国神话者，恒有一错误观念，以为开辟神话似应当早于始祖神话。而开辟神话中，天地开辟神话，又必先于文明创造神话，以逻辑顺序言，固然好像理当如此。但考诸中国神话发生的实际历史先后，却实未必然。就中国而言，夏、商、周诸族团的图腾神话，始祖神话，其来源就远早于关于宇宙天地的开辟神话。

中国人的始祖神话，可以划分为两个级别。第一级次是关于全人类的共祖的神话，古华夏先民们认为它就是太阳神以及火神。第二级次是关于本族团的始祖神。这就是夏祖女修吞月精而生禹的神话，商族简狄吞凤凰卵而生契的神话，以及周祖姜原与神龙交合生后稷(炎帝——神农)的神话。这里值得注意的是两点：

(1)夏商周三族的始祖神全是女人。

(2)这些女人都是不夫而孕,即所谓"感"生于神的。这里顺便可以指出,"感"字是中国文化中的性关系隐语之一。它有时可以写作咸字[1]或甘字。我很怀疑其本字实当作"甘"。《释名》:"甘,含也。"其字古形像口中含物,借喻交媾耳。日出之地名"咸池"、"甘渊",在这一名称中似乎也映现了这种阴阳交合的观念。

中国关于文明创造的神话,多是晚周战国之际诸子之所创作。因此它们不同于自然形成的始祖神话,而具有着比较深刻的哲学和文化的自觉意识。晚周战国诸子,在文化观念上,可分作进化论与退化论两派。前者以为今之文明胜于古之蒙昧;而后者则认为古之质朴应胜于今之文明(如老庄一派,然而 18 世纪卢梭和浪漫派亦曾提出类似观点,见所著《论科学与艺术》)。上述两派尽管对文明的价值观有根本性分歧,但对于当日智识与技术所取得的各种伟大进步,则无不一致表示惊叹。

《吕览·博君览》说:"昔太古尝无君矣,其民聚生群处,知母而不知父,无亲戚、兄弟、男女之别,上下长幼之道……"《礼记·礼运》说:"后圣有作,然后修之以利。范金合土,以为台楼宫室牖户。以炮以燔,以烹以炙,以为酪醴。治其麻丝,以为布帛。"先秦人们对于文明起源的这种追溯探索,是一种理性主义思潮的表现。为了追溯文明起源,晚周诸子几乎都将文明的起源,托附于古传说中的各族始祖神,如伏羲、神农、黄帝等等。但这实际又掩盖着一种神秘主义的潜流。这种作法的后果,是产生了两方面的问题:(1)伪造了一个假人文历史系统;(2)搞乱了古代自然流传的各族民间神话。

已故顾颉刚先生曾指出:"战国秦汉之间,造成了两个大偶像。种族的偶像是黄帝,疆域的偶像是禹。这是使中国之所以为中国的,这是使中国人之所以为中国人的。"[2]他当时还不知道黄帝其实是太阳神(虽然他已看出黄帝是上帝),但他以此概括战国秦汉人伪托和伪造古史的活动,却是极有见地的。

先秦中国本来是一个多种族多邦国的地域。《吕氏春秋·用民》:"当商之时,天下不同,至于汤而三千余国。"《逸周书·世俘解》:"遂征四方,凡憝国九十有九国,凡服国六百五十有二。"《墨子·非攻》:"古者天子之始封诸候也,万有余。"甲骨卜辞中亦屡称多方、多方邦。本来这些不同的地区和族团,均尊奉有自己独特的部族始祖神,并因此而具有不同的始祖神话、图腾神话。然而在春秋战国时期,兼并战争摧毁了种族封疆的原有界限。在以华夏族团为核心的民族融合进程中,有些图腾随着崇祀他们的种族而灭亡了,有些图腾则随着他们的族团而与华夏族团融合于一体了。前此散处中原的无数小国小邦小族,

---

①王明先生曾指出,《周易咸卦》即是一组描写男女交合的字谜。见《中国哲学》第 10 辑。

②参看《崔东壁遗书·序言》。

以夏、商、周三大族团为核心，走向汇合和统一。在这个伟大的历史性进程中，许多国族灭国绝祀，许多地域性的文化丧失了其原有的特殊性色彩，许多宗系神强制性地合并到华夏民族的大系统之中。在这一融合的过程中，必然发生的另一件事实是，那些被合并进来的异族分子，不甘心于这种亡国灭族的遭遇。他们在武力上虽然失败了，在政治上虽然被征服了，但在文化上却默默地进行了新的反抗。宣扬和纪念自己的祖先，为自己的祖先以及本族的历史在华夏族的大谱序和大历史中建立一种独特的位置，这正是从文化和心理上进行反抗的一种形式，而其结果，就是出现了各种不同的史传和记载，因而造成了上古族姓谱序和神话历史的严重混乱。这种惊人的混乱，甚至使汉初如司马迁这样伟大的历史家也不能不为之叹息："学者多称五帝，尚矣！然《尚书》独载尧以来，而百家言黄帝，其文不雅驯，缙绅先生难言之！"

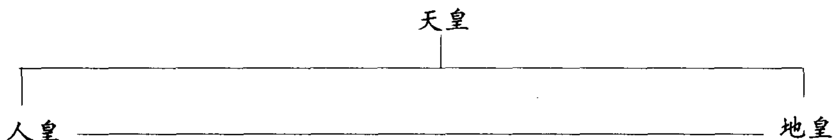
(四)

在晚周诸子所宣扬的创造文明诸神中，其最显赫也是最重要者，应无过于三皇五帝。早在20世纪初，以已故顾颉刚先生为首的"古史辨"派即已指出：三皇之说，实非华夏族上古神话中所固有，其产生，乃在战国秦汉之际。此时期正当中国历史上一个文化剧变的大时代。旧论此时代者，多着眼于诸子之勃兴，百家之争鸣，即此时代思潮的理性层面，而普遍忽视此时代思潮的另一层面：宗教神学的再造与复兴，实际上是一个非理性甚至反理性的层面(尤当注意者，秦汉以后越居时代思潮支配地位者，恰是后者而非前者。本来具有反宗教精神的道家，演变成了一种新的宗教道教，正是说明这一点的典型例证)。三皇说的产生，其解释的歧异，演变的复杂，正反映了此时代理性思嘲与非理性思潮的斗争。本书前面已经论证过，皇字本来是一个神号，即太阳神的称号。但在晚周以后，皇已不专指太阳神，而变成了一般的天神和人王之称。正是在此基础上，方形成了"三皇五帝"的说法。汉人谷永云："夫周秦之末，三五之兴。"(师古注："三谓三皇，五谓五帝")这里实际上就指明了三皇五帝说起源的时代。

考战国三皇说起源，与东方方仙道具有深刻关系。《史记·封禅书》记方仙道八神，其中主神名天主、地主。《史记·秦始皇本纪》记秦博士说谓："古有天皇、地皇、泰皇，泰皇最贵。"前已指出，泰皇就是日神伏牺——黄帝。而天皇、地皇则与方仙道教所信奉的天主、地主相同。因此三皇说的第一模式，亦为最古模式，应如下图：

这种"三皇"模式的出现，实际上概括了由原始时代拜日一神教向商周以来天神地示

人鬼多神教的发展。三皇说的又一类型，系根据《易传》“天地人”三才理论所构成[①]，即：



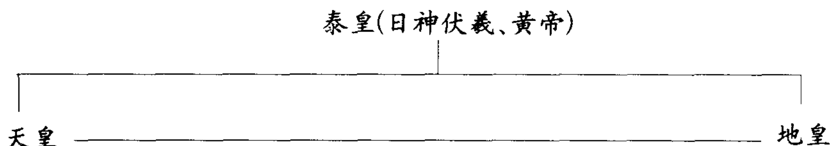
三才说中以人为最尊。“人定胜天”、“人天交相胜”、“天地间，人为贵”(曹操诗《度关山》)，乃是战国秦汉荀子以下流行颇广的一个观念(荀子《天论》是此种观念的系统理论表现)。[②]所以此类型的三皇说，与“天、地、泰”三皇说已有质的不同。如果说前一种说法反映了方士的神秘主义，那么后一种说法则反映了周学术界流行的人德主义。

三皇系统的第三大类型，是晚周诸子所构造的又一种三皇说。其特点是试图以虚构的三皇神话故事，来作为对人类文明起源的理论解释。故此派可称为诸子派的三皇系统。其说盖有五型：

1．伏牺——女娲——神农(《春秋运斗枢》)；

2．伏牺——神农——祝融(《白虎通·号篇》)；

3．伏牺——神农——共工(《通鉴外纪·引》)；



4．伏牺——神农——燧人(《白虎通·德论》)；

5．伏牺——神农——黄帝(《帝王世纪》)。

案，此五说虽各有异，出处亦不同。然此系传说中的伏牺、女娲、神农、燧人、祝融、黄帝，都已经失去了他们在华夏古宗教中的原有神明地位，而变身成为有所发明创造，有益民生的英雄人物。如伏牺作“九九”，“制嫁娶之礼”(《管子·轻重》)，“女娲作笙簧”(《礼记》)，“神农教民耕”(《礼记》)，“燧人钻燧取火”(《韩非子·五蠹》)，“祝融作市”(《吕览·勿躬》)，等等。

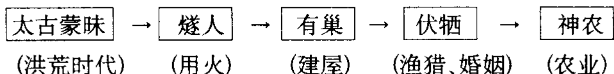
---

①《易系辞下》：“有天道焉，有地道焉，有人道焉，兼三才而两之。”

②春秋以后中国思想家的潮流多变，到荀子为止，可分为四阶段：神德主义→怀疑主义→自然主义→人德主义。这个问题我拟在另书中研究。

验诸先秦典籍，晚周诸子追溯文明起源，常借用古传说中诸神的名号，如无适合者，即不惜凭空编造名字以行附会，所谓燧人氏、神农氏、有巢氏，这种显然不是人名的名号，其实就是这样产生的。所以《淮南子·修务》颇为精辟地指出："世俗之人，多尊古而贱今。故为道者，必托之于神农黄帝而后能人也。"试从一例证之。《墨子·辞过》中说："古之民未知为宫室，时就陵阜而居，穴而处。下润湿伤民，故圣王为作宫室。"此言作宫室者仅为"圣人"，尚无具体的名号。但在《韩非子·五蠹》中则称："上古之世，人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇。有圣人作，构木为巢，以避群害。而民悦之，使王天下，号曰有巢氏。"如是，则在墨子那里不过只是泛泛言之的"圣人"，在韩非子这里就突然具有了一个名号曰"有巢氏"。三皇中最为显赫的，除黄帝外，即为伏牺。前已指出，伏牺一名，来自日神大"羲"。但晚周秦汉人却望文生义地作出了种种曲解。《易系辞·正义》谓："取牺牲以充庖牺，故号曰伏牺氏。"这样一来，伏牺的名号就成为了渔猎肉食文化的象征。所以《尸子》说："宓牺氏之世，天下多兽，故教民以猎，"[①]"作结绳而为肉罟，以田以渔。"[②](商代以上称猎为田)渔猎时代是人类由蒙昧走向野蛮和文明的转折点。因此在传说中，伏牺也被尊作开辟人类文明起源的人物。发明婚烟制度，是进入文明的一个重要标志，诸子将此也归之于伏牺，"伏牺始作嫁娶，以俪皮为礼。"[③](在这里，却否定了高母之神女娲作为婚烟之神的地位。)

摩尔根《古代社会》曾说，一夫一妻制形成于由蒙昧向渔猎野蛮时代时渡的初期。先秦人们关于伏牺创制嫁娶的传说，实际上倒印证了这一点。有趣的是，归纳先秦诸子对于文明起源的论述，恰可以形成如下一个文明进化序列：



更有趣的是，此一顺序大体上是正确地反映了人类史前文明演进的一般历程。摩尔根在《古代社会》中曾说："野蛮阶段随着伟大的野蛮人的成果而结束。对于这个阶段的社会状态，后来的希腊、罗马著述者固然很了解，但对于这个时代以前的状况，对于以前的独具特色的文化和经验，他们却同我们一样茫然不晓。不过他们在时间上比我们更接近古代，所以能更清楚地看出今古之间的关系。他们很清楚地知道，在一系列发明和发现之

①见《北堂书钞》卷10引。

②见《易系辞》。

③见《易系辞》上。

间存在着一种先后关系，制度的发展也有着一种顺序。”[1]战国诸子似乎正是如此。

(五)

中国上古神话，向以难治见称。这种困难主要来自两个方面。

第一是史料的不可靠。第二是记载的矛盾和歧异。由此造成了“异名同格”、“同名异格”和“同事异名”这三大类型的混乱现象。

顾颉刚先生曾指出：

研究历史，第一步工作是审查史料。有了正确的史料做基础，方可希望有正确的历史著作出现。史料很多，大概可分成三类。一类是实物，一类是记载，再一类是传说。这三类，都有可靠或不可靠的。而中国上古的史料，却以不可靠的居多。[2]

顾先生认为中国古人普遍缺乏“历史观念”，因而往往一经改朝换代，必扔掉毁掉旧朝代的遗物。其结果是：“凡是没有史料做基础的历史，当然只得收容许多传说。这种传说有真的也有假的，会自由流行也会自由改变，改变的缘故有无意的也有有意的。中国的历史，就结集于这样的交互错综的状态之中。”[3]由于史料不可靠，其结果就是，中国事实上根本没有独立的、非历史的神话系统。全部上古神话都是作为一种历史传说流传下来的。这种历史与神话的重叠，造成了充满上古记载的那种乍看起来完全不可思议的“民神杂糅”和人神同格的非理性现象。所以中国上古史的诸开辟者——伏牺、燧人、有巢、黄帝、炎帝、蚩尤、大禹以至殷商人的女祖简狄、周人的女祖姜原等等，无一不是半神半人的神人同格体[4]。他们究竟是神还是人？从历史的角度看，这也许将是一个永远可以争议的问题。因此要试图在这些不可靠的传说中，发现一种理性结构的存在，找出他们的秩序和规则，并对之作出文化性的解释，乍看起来，简直是不可能的。

除了这种困难以外，在中国古神话中，还经常可以看到这样的现象，某位人物 A，在另外的记载中却变成了 B：例如神农，有的书中说他是炎帝，而有的书中则说神农自是神农，炎帝自是炎帝，[5]两人毫无关系。这种现象我们称之为异神(名)同格现象。在神话中又常见到同一个 A，竟分化为许多个“A”，分别存在于不同的时间和空间中。例如神话中的

①摩尔根《古代社会》第 40 页。

②《崔东壁遗书·序》上海古籍出版社 1982 年版。

③《崔东壁遗书·序》上海古籍出版社 1982 年版，第 1—3 页。

④《汉书·律历书》。

⑤《史记·封禅书》索隐。

射神羿，在有的传说中是帝尧时的人物，而在有的传说中又是夏初的人物，甚至还有的记载说他是西周的人物。[①]三者年代相差至少超过一千年。这种现象，我们称之为同名异格现象。除此之外，大禹杀黑龙的故事，在另外的记载中却转型为女娲杀黑龙的故事；A的事迹变成B的事迹，这种同事异名的现象，也是古神话中常有的。上述三种现象在中国神话中都是相当普遍的。对于这三种现象，仅仅用形式逻辑的不矛盾律，就已足以宣判它们是假系统。其实近代的“疑古”学派就是这样做的。顾颉刚先生认为上古史(神话)基本上是后人伪造的系统。他提出了著名的“古史传说层累增加”的定律，认为传说的时地愈广，其变形愈大，枝节愈丰富，因而愈不可靠。但这样一来，中国上古史包括《史记》在内的许多记载，就都要被划入可疑和伪造的行列，其结果势必造成历史中的一大片空白。而另一方面，近年来的一些著述者，则又采取了一种完全相反的办法，他们各取所需，对上古史中那些矛盾的传说避而不见，只是根据著书的需要和目的，选择单方面有利于己说的材料，以证成主观的立说为唯一目的。但这样构造的古史系统，却又只能是建立在沙滩上的！

为了澄清古历史与神话的真实面貌，我们必须探索新的方法。

我认为，上古神话系统，是从属并表现着人类史上一个特定文化阶段的符号系统。它不仅体现了先民们最初的知(而不是无知)，从而存储着重要的文化信息，而且具有自身的生成——变形逻辑。

一般来说，每一个神话系统都可以划分为三个层面：

1．语音、文字所组成的语句层面；

2．由一个语句集合构造成的一个语义层面。这个层面乃是对语句的第一层解释。

3．作为深层结构的文化隐义层面。它构成对一个神话由来的真正解释。对任何神话的研究，只有在深入地掌握了这个层面之后，才能算是成功的。

从操作上说，本书所采取的分析步聚，大致可以区分为如下几步：

(1)首先将与一个共同母题有关的代表性神话，联结成一个大系统。

(2)用训诂学的方法，扫除理解这个神话系统的语言障碍。

(3)找出这个系统的组合、生成与变形规则。

(4)最后，发现、揭示作为这个神话系统深层结构的文化信息层面。

前已指出，原始神话是表征一种原始文化的一个语言符号系统。作为这样一个系统，

---

①章太炎《膏兰室札记》：“《海内经》有帝俊赐羿彤弓素缯之语。《淮南子》称尧时有射十日之羿，与有穷后羿异。按《御览》805引《随巢子》曰：幽厉之时，奚禄山坏，天赐玉块于羿，遂以残期身。以此为福而祸。据此则幽厉时，又有羿也。”(《章太炎全集》第1卷第209页)

它包涵有：

(1)一组文化信息；(2)一组语言符号；(3)一组构成规则；(4)一组变形规则；(5)按照(3)(4)的规则操作，而生成一个文化——语句符号集合。

根据我的研究，中国神话生成和变形的一般规则是：

(1)一组文化信息转变成一组象征性意象，成为一个故事。

(2)由口头讲述的故事(传说)，转变成一组古典文献的记载。

(3)在这一转变的过程中，由于单体汉字作为音意符号的特殊表达功能，因而在记录故事和转述故事时，就发生了大量的同(近)音异字现象。其结果是，每一个新的同音异体字，都把自己的义素汇加于这个神话的原有语义系统之中。这样，就不可避免地导致了语义层面上的变异和歧义。

以上这个规则，我们称作中国神话的“音义递变规则”，这是把握中国神话结构变型规律的一项主要规则。

音义递变规则，揭示了中国古代神话变形的一般规律。但要解释古代神话中各种音义递变的具体现象，还必须运用训诂的方法。

所谓“训诂”，其实就是汉语独特的语音学和语义学体系。古代神话由口头文化转变为书面文化，远者距今已有二至三千年的历史。当它由口语被记录为书面语的时候，同音字假借的现象是大量发生的。而后来由于地有南北，时有今古的差异，形成方言及古今语音的不同。同一个字在上古语音系统中，在中古语音系统中和现代语音系统中，其读音差异往往很大。这就不可避免地导致了古代文献中普遍存在的异文现象。由于汉字是既具有表音功能同时又具有表意功能的符号系统，所以字形的每一个变化，都可能导致语义上的重大变化。这种文字上的歧异，就造成了后人研究古代文献时会遇到的最大障碍。而克服这一障碍的唯一工具，只能是前人所传留给我们的训诂学。

归纳起来，古人需要写假借字的情况大体有三种：

(1)根本没有本字，不得不用同音或近音字作假借。

(2)本字晚出，写书时尚无。所以写书人不得不以同音或近音字作假借。

(3)原有本字，但仍写同音或近音字为假借。(在古籍中，以最后一种情况为最多。)

归纳古代文献中运用假借的通则，基本上有如下四项：

(1)同音字可相借；

(2)双声(声母相同)字可相借；

(3)叠韵(韵母相同)字可相借；

(4)合音字(两音可拼为一字,或一音可拆开为二字)可相借。除了以声音近、同而借字外,典籍中还存在许多因字形相近而致讹的情况。例如《山海经》中有一段话:“有神十人名曰女娲。”

这句话尽管历来一直有人强为索解,事实上却从来未能讲通。今案,句中的“十”字,应是“巫”字的讹形。

甲骨文中巫字形作“[illegible]”,与隶书“+”字很相近。因此这句话的真义应是“有神巫,人名曰女娲”,而不是“有神十人名曰女娲”。这样一来,过去讲不通的一个故事就可以讲通了。

综上所述,我们已阐明了本书的写作目的和基本方法。至于本书对这一方法的运用是否成功,以及我们是否实现了上述目的,那就只能请本书的读者去作出判断了。

补记

我在写本书是时,虽然已经从体系上对“古史辨”派作了根本性的反叛,但在方法上尚未对其进行反思和怀疑。对该学派对20世纪史学的负面影响,亦缺乏批判性认识。我在新版序中,已表明我对这些问题的新认识。

1985. 9. 10
第三稿改毕于京西古城
1996. 7. 30补记

附录 1 龙的真相

——答中央电视台记者问

问:何新先生,听说您最近提出了一种关于龙的新理论,能把您的观点,简明扼要地介绍一下吗?

答:关于龙,过去人们一般倾向于认为它是一种虚构的神话动物。但是中国史书中,有大量关于“龙”在人间出没的记载。这些记载中,虽有些不一定可靠,但也有一些是很严肃的。例如在《左传》中,就有过两次著名的记录:一次是在鲁昭公十九年(前 523 年),郑国发洪水,人们看到有两条龙在郑都城门外相斗(地点约在今河南新郑一带);另一次是在鲁昭公二十九年(前 513 年),晋国洪水后有龙出没在晋都绛城的郊野上(地点约在今山西侯马一带)。秦汉以后,关于龙在人间出没的事件,仍然时有所见。

例如《后汉书》记,东汉延熹七年(164 年)六月三十日,河南野王山上曾发现一条死龙,长约十丈。消息轰动一时。

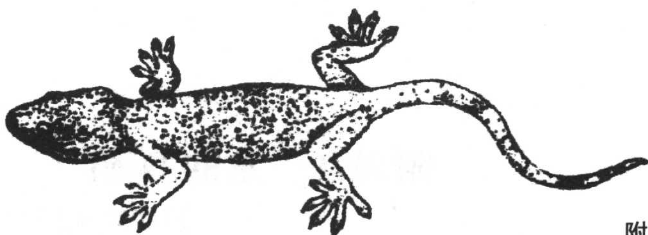
三国时魏国、吴国都有以“青龙”、“黄龙”命名的年号,都是因为人们见到了龙。如果龙不是一种实有动物的话,那么这些历史记载,我们就只能认为它们都是古人胡诌出来的。但实际上,这些历史记载是严肃的。我们没有理由不相信。

问:您认为龙的真相是什么呢?

答:我在研究龙问题时注意到,在古代关于龙的大量记载中,都把龙描写成像一种大蜥蜴(附图 1)的动物。蜥蜴,我想大家都知道,北京叫“蝎雷虎子”。蝎古音读“喝”。而所谓“喝雷虎子”,在古书中又常记作“呼雷虎”,或“呼雷”(又称忽律)。据宋代《太平广记》一书记载,“呼雷”正是鳄鱼的名称。蜥蜴与鳄鱼,在形态上极为相似,所以同名。中国南部山区有一种大蜥名“鳄蜥”(附图 2),形态尤其极像鳄鱼。

汉代著名学者王充说过,龙是根据“马蛇”一类运动想象出来的。过去以为马蛇就是马加蛇,但根据《方言》、《尔雅》等古词典,蜥蜴的别名就叫“马蛇”——其实今天北方仍有这样叫的(即“马蛇子”)。

有一本古书中记载,唐代江苏有一个水潭叫龙池,水中有龙,龙的形状“如大蜥蜴”。有一本名叫《南越志》的古书,记录了一个有趣的故事。说秦始皇时候,岭南端溪有一个姓温的老太太,在水边拣到一个蛋。十几天后,孵出一怪物,形如“守宫”。请注意,守宫是蜥



附图 1

蜴的别名。后来怪物长到二尺，能入水捕鱼。长到四五尺后，就顺江水游走。过了几年，这个怪物从江中游回来，已经成为一条金光闪闪的巨龙。温老太非常高兴，说："龙子又回来了！"

问：真奇怪！为什么古代记载都把龙的形态说成是一种大蜥蜴呢？

答：其实，所谓大蜥蜴就是鳄鱼。从生物学观点看，鳄鱼、蜥蜴都属于爬行纲，在分类和形态上都非常接近。但最有意思的是，在古汉语中，鳄鱼、蜥蜴实际是同一名称的动物。

蜥蜴的古代读法是 xi—e。蜴的古音正好读今日鳄的音。这里顺便还应当指出，所谓"龙子"也是蜥蜴及鳄鱼的别名。扬子鳄在古书中就叫"龙子"。古书中还记载过一种名叫"龙豸"的动物，说它善水行，食人如猛虎——其实也是鳄鱼。至于蜥蜴，在陆上的名叫"山龙子"或"石龙子"，在水里的叫"泉龙子"，也都叫"龙子"。我想龙子这个词有两个意义。一方面正如狗子就是狗，马子就是马，龙子也就是龙。另一方面，蜥蜴体形较小，如果鳄鱼是真龙，那么是否因为蜥蜴与鳄鱼幼仔形态极相似，所以称之为龙子(仔)呢？

了解了龙与鳄鱼和蜥蜴的关系，我们还能解开一谜，就是传说中的"飞龙"(附图 4)。中国南方，确实有一种蜥蜴是能飞行的。

问：真有意思。但还有一个问题。古代传说认为"龙生百种"，这是否与蜥蜴、鳄鱼的品类极为繁多有关呢？

答：是的。关于鳄鱼，据动物学家研究，历史时期的中国大陆曾生活过至少两种，一种是一直存在至今的"扬子鳄"，另一种是今天已不存在，但现在东南亚还存在的"湾鳄"。至于蜥蜴，中国的品种由一米长的鳄蜥，到能变色的"避役"(别名变色龙——也是一种龙)，总计约几百种。中国神话中有一位神灵名叫羲俄，在古代绘画中，它正是一位具有蜥蜴及鳄鱼形象的怪物。

问：那么请问传说中最可怕也最神奇的蛟龙是什么？

答：许多人以为，蛟龙只是一种神话动物。但据历史记载，三国魏晋时代，中原南部地区蛟龙特别多。曹操少年时代在家乡安徽的谯水曾遇到过蛟，差一点为其所害。晋代名将周处青年时，曾在故乡江苏宜兴入水搏斗三天三夜，杀死一条恶蛟。直到宋代，河南开封一带黄河还有蛟。当时黄河经常漏水溃堤，有一位老河工下水探察。老河工入水后发现水

底有一巨穴，穴中有一条蛟，他潜水搏斗斩杀了它，从此河堤就平安了。由这些历史记载看，蛟龙事实上是一种真实而并非神话的动物。

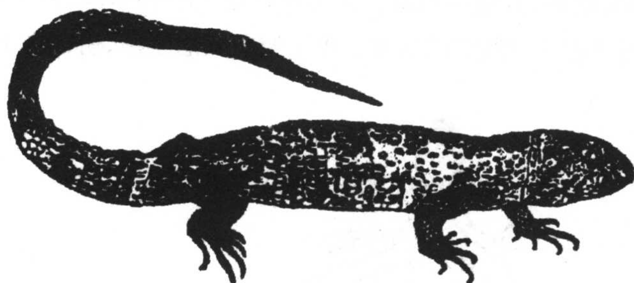
问：蛟龙到底是什么呢？

答：李时珍在《本草纲目》中，把蛟龙列入可以制药治病的动物，并且详细记述了蛟龙的生态和习性。——他说，蛟龙形状像巨蛇，有四足，是一种巨大的四脚蛇。我们知道，四脚蛇，也是蜥蜴的别名。由蛟龙的这一形态特征看，毫无疑问是鳄鱼。而根据古代记载，蛟龙是一种极凶猛的动物，不仅吃人，而且能吞食牛、鹿甚至虎豹。据苏东坡说，蛟龙吃动物的方式很奇特，用尾部击物入水，然后张口而吞之。吃老虎也如此。

问：动物界中是否真有这么凶猛的鳄鱼呢？

答：有。这种鳄鱼名叫湾鳄，又叫马来鳄。据动物学报道，其成年体长可达十米以上，极为凶猛。我曾经去北京动物园实地观察过这种动物。北京动物园的两条不算很大，一条长约五六米，另一条稍小。平时看起来它们似乎很呆，可实际上行动非常迅猛。动物园的工人师傅接近它时比对老虎还小心。可以断定，古代传说中那种凶悍的蛟龙，真相无疑就是湾鳄。

这种鳄鱼适应能力非常强。既能水生又能陆生，既能在淡水中生活，也能在海水中生活。有一些动物学家曾指出，湾鳄、马来鳄都不是这种鳄鱼恰当的命名。由于蛟龙就是湾鳄，我以为不如就叫它蛟鳄。



附图2 鳄蜥

问：但湾鳄是一种热带动物。中国的大部分地区都是温带。有没有直接材料，可以表明这种鳄鱼在中国确实存在过？

答：有，很多。唐代韩愈在广东做官时，当地有鳄鱼为害，食人畜，那显然就是海鳄。直到1912年，香港渔民还曾捕获过一条湾鳄。1980年香港海滨浴场发生过人被海水中巨兽吞食的事件。在排除了鲨鱼的可能性后，一些科学家不能不怀疑这也是渡海而来的湾鳄干的。（这件事，《海洋》杂志上曾作过报道。）

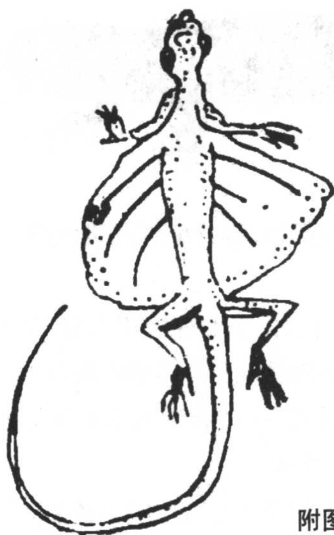
根据气象学家竺可桢的研究，中国中部的长江、黄河流域，在距今五千年左右（即夏商时代），年均气温相当于今日的广东，多雨湿热。所以那时中原地区完全具备湾鳄和其他大



附图 3　刚孵出一天的幼鳄

型鳄类生活的地理气候条件。另一方面，从化石出土的情况看，中国古陆乃是始祖鳄鱼的主要起源地之一。远到新疆、内蒙、东北，远古都有鳄鱼。今日中国独有的扬子鳄和众多种类的蜥蜴，正是它们的直系或旁系子孙。而扬子鳄，在古代正是被称为龙——即鼍龙。事实上，湖北古名“鄂国”，山西有地名叫“鄂城”，又有“龙冈”，黄河中有“龙门”，以及北方有许多以“龙”为名称的地名。我倾向于相信，这些古地名未必是胡编的——上古时代很可能都是有“龙”，即有鳄鱼的地方。

我再指出一点，龙在中国古代被看作雷雨神。这也与鳄鱼的习性有关。因为鳄鱼能预报风雨，每当大雨来前都要吼叫，其吼声如雷。以至可以给人一种印象，似乎雨是龙的雷吼唤来的。这恐怕就是鳄鱼古名“呼雷”的由来。由于鳄鱼穴居生活，所以古书中有“雷从



附图 4

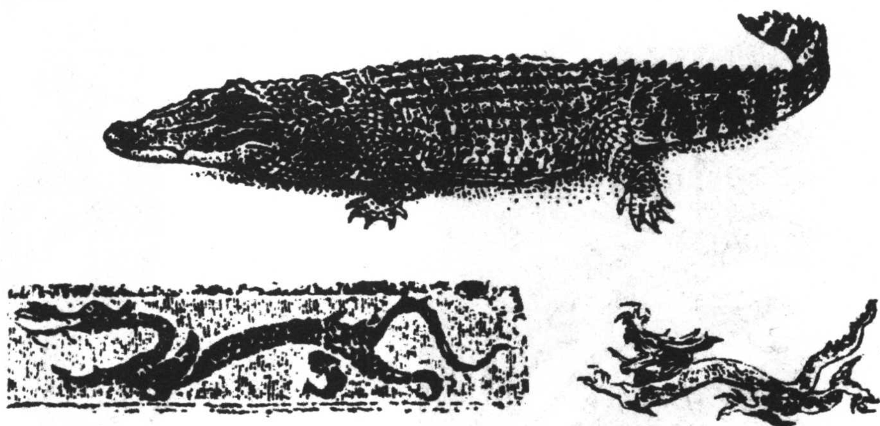


附图 5

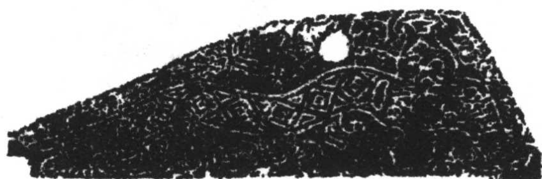


附图 6

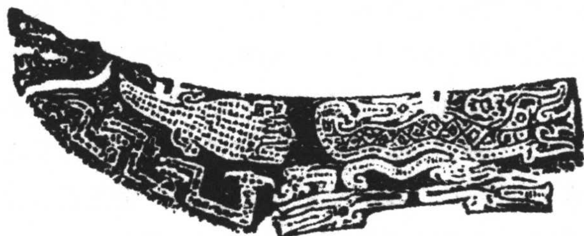
地下出”的说法。鳄鱼冬眠，每到初春复苏后即开始吼叫。所以古书中记载：“雷公八月入地，正月出地(春节)。”我认为，中国人春节放爆竹的风俗。实际是来自对这种“春雷”的模拟活动，因为雷能震辟妖邪。还有春节舞龙的习俗(求甘雨)等等。实际上，中国文化中的许多风俗，往往与龙——鳄鱼有关。据古人说，龙是一种“不众行，不群处”，很孤立的动物。这种习性，动物学家已通过对鳄鱼的生活观察得到证实，扬子鳄即使在交配期，夫妇也不同居。小鳄鱼刚一长大，就被赶出洞去自立门户。所以，扬子鳄名又叫作“单”(鲜、鼍二字均是单字的孳乳)。古代帝王自称“孤”、“寡人”、“余一人”，实际都是以龙来自喻，帝王还自称“朕”，朕也是龙，即蜃龙。还有关于龙马河图、大禹治水的故事，我以为均与鳄鱼有关。所谓“河图”，据说在龙马背上，又是八卦起源。其实可能是指扬子鳄背上那种很整齐也很有规则地排列的鳞甲图案。禹治水传说有黄龙开道，很可能是利用鳄鱼的地下洞穴凿通排水。此外，禹字古音、古义与鳄相同，而龙——鳄鱼正是禹、夏的图腾。(20世纪初叶，顾颉刚先生曾天才地推断“禹”字本义是蜥蜴——考虑到蜥蜴与鳄鱼的亲类关系，这一点今已可以确证无疑。顾说见《古史辨》。)中国的音乐之神也与鳄鱼有关。《吕氏春秋·古乐篇》中有一个记载，上古时有一个皇帝叫颛顼。他手下的音乐师叫飞龙。每当飞龙奏乐时，先要让“鲜”唱歌。这个鲜唱歌的姿势十分特别——趴在地上，“以其尾鼓击其腹，其音邦邦。”



附图 7 上:蛟鳄
左:汉石刻龙　　右:河南宋陵石刻龙



附图 8 商石磬(安阳小屯村出土)



附图 9 山西石楼桃花庄光社文(夏)

这个“鱓”,其实就是扬子鳄(鼍)。更可注意的是,《山海经》中说:“雷泽有雷神,以其尾鼓击其腹,其音英英。”这“雷神”无疑也是鳄鱼。

我们看到河南出土的一件商代乐器大磬图纹,上面就刻着一条鳄鱼(附图 8、9)。

最后,顺便应当指出,古传说中的一些神秘动物,如饕餮、祷杌、獬豸、商羊、罔两(魍魉、蝄蜽)、修蛇,其实也都与鳄鱼有关。

附 录2 凤之谜

——凤凰崇拜的起源与演变

世界上许多民族都有自己特别珍爱的动物。在古华夏,中国人所崇拜的动物是龙与凤。然而千百年来,龙与凤的真相却一直是个谜。关于龙的问题,我已经作过一组专题性的研究。在本文中,我想进一步研讨关于凤的问题,以求解开古动物学与考古文化学中的这又一个谜。

(一)

今日所见关于凤的最早记录,可能是在《尚书·益稷》篇中。书中叙述大禹治水后,举行庆祝盛典。由夔龙主持音乐,群鸟群兽在仪式上载歌载舞。最后,凤凰也来了——"萧韶九成,凤凰来仪。""凤凰来仪",即凤凰来跳舞(仪、舞古音通)。

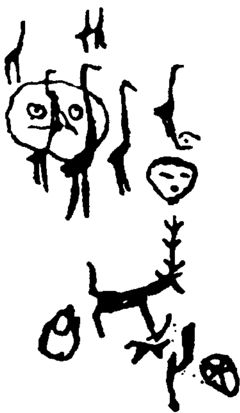
实际上,凤凰在较早的先秦文献中,正是作为一种祥瑞和一位舞神出现的。《山海经·南山经》:"有鸟焉,……名曰凤凰。……是鸟也,自饮自食,自歌自舞,见则天下安宁。""鸾鸟自歌,凤鸟自舞。"(大荒西经)

(二)

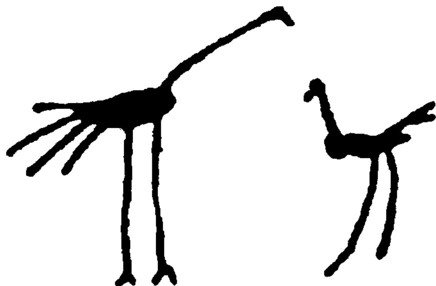
我们面临的问题是,关于凤凰的种种传说,究竟只是一种神话,还是一种可能的历史真实?换句话说,凤凰,在历史中是否确曾有过一种真实的动物原型?对这个问题,正如对于龙的问题一样,学术界过去的观点多倾向于否定。但是我们不能不注意到,在商代甲骨文中曾发现过如下一条记载:

"甲寅卜,呼鸣网,获凤。丙辰,获五。"

(释文见于省吾《甲骨文字释林》第324页)据于省吾说,这条甲骨文的意思是:商王指令臣鸣用网捕鸟,于丙辰这天捕获了五只凤。如果于说不误,那么在商代,中国确曾有过凤鸟。这条甲骨文是否只是一则孤证呢?在西周早期金文《中鼎》铭辞中,我们可以读到这样一则记载:"……归生凤于王。"



附图 10
阴山石器时代岩画中的鸵鸟与太阳



附图 11
云南沧源石器时代岩画中的鸵鸟

文中所提到的“生凤”一词，郭沫若断定正是指活凤凰(《两周金文辞大系图录考释·中鼎》)。据此，则无论甲骨文、金文，都有材料确切表明：商周之际，凤凰还是一种虽然稀见、但并非不存在的鸟类。

战国秦汉以后，凤凰方完全被神化成一种灵异之鸟。但值得注意的是，秦汉史籍中，关于凤凰出现的记载仍然时有所见。例如《左传·昭公十七年》：“我高祖少昊挚之立也，凤鸟适至，故纪于鸟师而鸟名。”又据《汉书》记，汉时凤凰数至，鸟身“高五六尺。”《后汉书·光武纪》记：建武十七年，有五凤皇见于颖川之陕县。注引《东观汉记》曰：“凤高八尺”。而据《京房易传》：“凤皇高丈二。”

两汉是谶纬迷信盛行的时代，史籍中所记许多祥瑞奇异之事往往不足证信。但恐怕我们也不能认为，其中完全不会有某些可信成分。至少秦汉人所描绘的凤凰形体特征，有一个极可注意的共同之处，这就是凤凰体型的奇大——由身高五六尺直到一丈以上。

(三)

我们再来更全面地考察一下古代关于凤凰形态的记载。

《尔雅·释鸟》郭璞注：“凤，瑞应鸟。鸡头，蛇颈，燕颔，龟背，鱼尾，五彩色，其高六尺许。”《说文》：“凤，神鸟也。天老曰：凤之象也，鸿前、鳞后、蛇颈、鱼尾、鹳嗓、鸳思、龙纹、龟背、燕颔、鸡喙。五色备举。……暮宿风穴，见则天下大安宁。从鸟，凡声。凤飞群鸟从以万数，故以为朋党字。”

汉李陵诗：“凤凰鸣高冈，有翼不好飞。”



附图 12
战国丝绣——凤

《瑞应图》:“凤不啄生虫,不折生草。”

《白虎通》“凤凰来必众多也。”

《鹖冠子》:“凤,鹑火之禽,太阳之精也。”

关于凤凰羽毛的颜色,晋书《抱朴子》中有所记:

——头部呈青色,颈部呈白色,喙部呈赤色,胸、背部呈黑色,趾、爪呈黄色。

这些记载,都是秦汉时没有见过真凤的人,所采辑的前人关于凤的各种传说,其中颇不乏荒谬妄言的成分。

但是,如果剔除掉传说中那些神奇荒诞不可置信的成分,我们从古人对于凤凰的形态描述中,可以筛选整理出如下一些印象:

凤鸟形体甚高,约六尺至一丈。凤鸟具有柔而细长的脖颈(“蛇颈”)。凤鸟背部隆起(“龟背者,隆也”)。凤鸟喙如鸡,颌如燕。凤鸟羽毛上有花纹。凤鸟尾毛分叉如鱼。凤鸟以植物为食。凤鸟好结集为群,来则成百。凤鸟不善飞行。凤鸟穴居(居“丹穴”、“风穴”)。凤鸟足脚甚高(体态如鹤),行走步态倨傲而善于舞蹈。(凤鸟别名“鵔”,字从“夋”,《说文》:“夋,行夋也,一曰倨也。”徐锴注:“行步舒迟也。”)

由此我们就可以提出一个问题——从古生物学观点看,中国古代是否存在过具有以上特征,而又为先民所崇拜的一种鸟类呢?

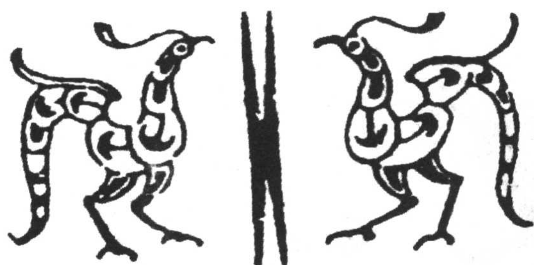
回答是,确曾存在。

——这种鸟类,就是大鸵鸟。

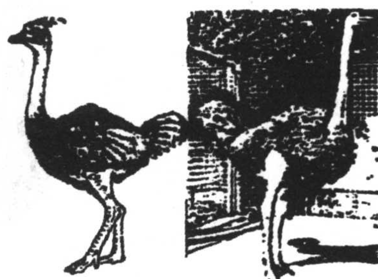
(四)

关于鸵鸟,中国人对它既熟悉又不熟悉。熟悉的是它的名字,不熟悉的是它的奇特生态及其与远古中国文化的深刻关系。据动物学家报道:

鸵鸟(Ostrich(Struthio camelus)



附图 13 周铜器中凤凰



附图 14

为现代最大型鸟类,成体高可达 2．75 米,体重达 75 公斤。常与食草动物相伴。鸵鸟有强有力的腿,常结群奔行于草原。喜结成大群居,但群内实行一雄一雌的配偶方式。蛋比鸡蛋大 30 倍。食性以植物为主。鸵鸟的色彩以黑为主,间杂有灰、青、白、褐、红诸色。鸵鸟巢建筑在山洞或土穴中。雄鸟体羽大部呈黑色,但翅和尾羽白色。雌鸟大部褐色,头和颈的大部分淡红至浅蓝,稍有绒羽。头小,喙短而稍宽;眼大,褐色具浓黑色睫毛。

兹概括各动物书中关于鸵鸟的描述如下:

鸵鸟形高体大,是鸟类中最大者。高约 7—9 尺。鸵鸟脖颈细而柔长(如蛇)。鸵鸟背部隆起。鸵鸟羽毛有花纹。鸵鸟毛呈红、褐、青、白、灰、黑诸色。鸵鸟以植物为主要食物。鸵鸟群居,5～50 只一群。在居群中喜与食草动物(如鹿)结伴。鸵鸟有较稳定的一雄一雌配偶。鸵鸟穴居。鸵鸟善鸣叫、善奔跑(每小时 70—90 公里)。

不难看出,古人传说中关于凤凰的形态描述,就其主要动物学特征而言,恰恰与大鸵鸟的形态与生态正相吻合。

最有趣的是,据动物学家报道。鸵鸟能辨听音乐,并且极善于舞蹈。其日常行走步态,昂首阔步有如倨傲的绅士。而到求偶的发情期,在交配之前,雄鸵鸟与雌鸵鸟一定要进行长时间仪态万方的周旋舞蹈。这就是说,鸵鸟恰恰是传说中那种“自歌自舞”的“五彩鸟”。

(五)

关于鸵鸟与凤凰关系更加重要的证据,是在考古学中发现的。1987 年 4 月 1 日新华社消息:“继内蒙古阴山岩画之后,最近在阿拉善旗有新的发现,其中有一幅鸵鸟岩画。”

在此之前,内蒙古阴山——狼山地区曾发现大批史前原始岩画。位于狼山南麓格尔敖包沟(汉代朔方群所在地)有一组古岩画群。其中编号第 13 组中有一幅引人注意的岩

画。据岩画发现者盖山林教授报道:"这幅画的画面上方有两只鸵鸟。其前有一无头轮廓的人面像,下又有五只鸵鸟……右旁还有一人面,头饰长羽。其下,有一马鹿,尾上翘。鹿前足下又是一鸵鸟及一只动物。其间似有两条被肢解的肢体。最下方,有一轮形,似抽象人面。""凿刻如此众多的鸵鸟、人面,还有鹿、肢体等等,只能作一种解释,就是这是一个娱神、媚神的场面。"(盖山林《阴山岩画》第 208 页,文物出版社)

这里所祭祀的是什么神呢? 在同一地点发现的另一幅岩画对于这个问题提供了解释。那是一幅先民拜日的图画,"图高 0. 42 米,宽 0. 16 米,在半山腰上。拜日者虔诚地站立在大地上,双臂上举,双手合十过顶,朝拜太阳。被朝拜的圆圆太阳. 高悬于天际。"

阴山岩画中,有大量关于太阳神和羽人的形象。我们知道,传说中的凤凰乃是中国的太阳之鸟。而《周礼》中祭祀太阳的舞蹈,正是一种戴羽舞和执羽舞。由此可以看出,上述岩画中同时出现鸵鸟、太阳、羽人以及拜日者,绝不是偶然的。在这里,鸵鸟实际也是作为太阳神之鸟而受到崇拜的。

(六)

鸵鸟及鸵鸟卵的化石,在中国的古地层中广泛存在。古动物学家指出:"鸵鸟是我国北方更新世晚期地层中最丰富的化石种之一。鸵鸟蛋化石遍及于新疆、甘肃、宁夏、青海、陕西、内蒙古、山西、河北、辽宁、吉林、黑龙江和北京等 12 个省市自治区。已经发现的完整的蛋化石,至少有 70 处。有蛋片化石的地点不下上千处。可以想像当时鸵鸟之繁盛。在我国北方,几乎所有的旧石器时代晚期遗址中都有鸵鸟化石。"

与鳄鱼一样,鸵鸟适应生活于气温较高的生态环境中。而"大约距今 5500—8000 年间,地质上称之为大西洋期,是全世界气候的最佳期。那时,我国北方地区气候温和,雨量充沛,植被发育,山区森林茂盛,野生动物大量繁植。"(以上引文均参阅《阴山岩画》附录尤玉柱文,第 428—430 页。)

因此,鸵鸟在中国濒于绝灭的时间,大致可推定在距今 4000—6000 年——这正是传说中的黄、炎帝时期。这一时期以后,关于凤鸟出现的报告,愈来愈趋于稀少。偶或出现,即被看作具有吉祥涵义的珍异。(参看《韩诗外传》)

实际上,从早期西周金文中所见关于"生凤"的最后记载,到汉代谶纬家重新发现凤鸟的传说之间,有着将近千年的一段空白。

也正是在这个时期内,凤凰的传说,由上古以一种真实鸟类为原型的动物图腾,演变为既有宗教意义、又具有政治意义的一种灵鸟神话。



附图 15



附图 16　楚国人物龙凤帛画(蜥蜴与鸵鸟)

（七）

西汉以后，鸵鸟再次被中国人认识。只是当时重新被认识的鸵鸟，却非产自中国本土，而是由西域引进的。

《汉书·西域传》记："安息国有大马爵"及"大鸟卵，其大如瓮"。师古注引《广志》："大爵颈及膺。身、蹄似骆驼，色苍，举头高八九尺，张翅丈余，食大麦。"王先谦补注："鸟形如骆驼，有两翼，飞而不能高。食草，亦能含火。"

案，"大马爵"、"大爵"，即"大麻雀"的转语。这种大雀，就是指鸵鸟。

根据汉以后中国人关于鸵鸟的一些报道，我们注意到：

1．据说鸵鸟可以吞火，这与古代人认为凤凰是阳光之精的传说颇相吻合。(顾恺之《凤赋》："凤凰秉鹑火之灵曜。")

2．凤凰在上古语言中，别名"鵔鸟"、"鸾鸟"。而鸵鸟，因其背部隆起如骆驼，故称"鸵鸟"。以声类求之，鵔者敦也，鸾者，团也。鵔、鸾、鸵，古音相通；语义中都有圆、隆、团、大的涵义。李时珍释凤凰得名指出："凤古作朋字。凰者，美也，大也。"实际上从训诂学的角度分析，"凤皇"一词，凤者丰也、庞也。皇者王也、黄也、广也、大也、美也。鸵鸟正是以其体形之硕大与美丽，所以得名为"凤凰"。

所以在古代传说中，正如龙是鳞虫之长，凤一向也有"禽中之长"的说法。(《白虎通》："凤皇者，禽之长也。"《淮南子·时则训》："羽虫，凤为之长。")

所谓长，既有君长的语义，也有长大的语义。龙中最大者为蛟鳄(湾鳄)，是陆生动物中体型最大者，自然无愧于鳞虫之长的称号。而鸵鸟，却也正是鸟类中体形最庞大者。

由此看来，我们的远古先民尊奉凤凰为鸟中之王，显然不是没有道理的。

我们再来考察一下甲骨文中的"凤"字字形。在甲骨文中，凤字有两个系统。第一系统为古文"朋"字，另一系统音符从于"凡"字。根据《说文》，第一系统凤字，是象形文字。而第二系统凤字，是形声字。

我们可以注意到，两系统"凤"字中，在形像上都突出地描写了凤鸟那两只很长的足脚。这一点，与鸵鸟的体型特征是吻合的，而与突出描写翅膀的"鸟"字和"佳"字，则形成鲜明对比。

由此看来，蛟龙和凤凰——湾鳄与鸵鸟，都是古中国本来存在过，但周秦以后绝灭了的动物。周秦以后，中国社会愈来愈深刻地摆脱了早期图腾文化的影响。又恰是在商周秦汉之间的几千年内，中国大陆的自然生态与人文地理环境发生了显著的变迁。气候趋寒、湖沼减少、山林草原被垦伐、人类控制自然手段的加强，使得龙——蛟鳄在中国本土趋于灭绝，而凤——鸵鸟则彻底绝灭了。

我们都知道孔子临终前，由于毕生未曾见到龙、凤这两种神异动物，而发生著名的悲叹："凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！"(案，河图——龙马，实即鳄鱼背甲的花纹。其形以8—9为数，呈网格分布，像九宫图。所以古人以为神秘。《中侯》："龙马衔甲，赤纹绿色，甲似龟背，袤广九尺，上有列宿斗正之度，帝王纂记、兴亡之数。孔安国以为八卦是也。")

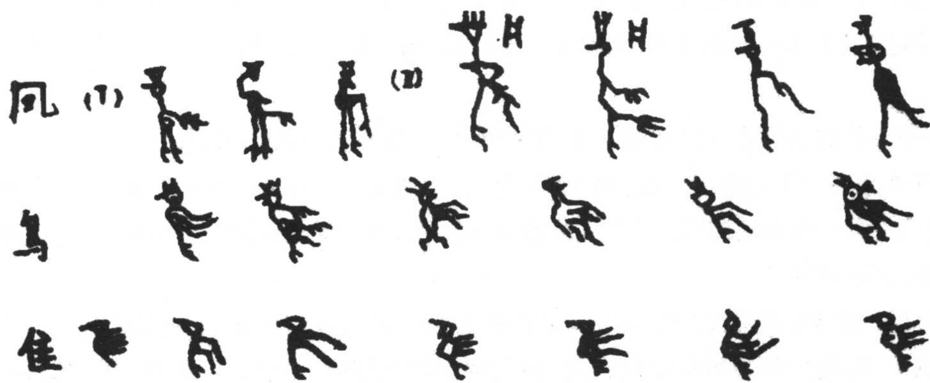
这恐怕不仅是孔子对时代政治的悲叹，而且也是对其所处时代人文生态、自然变迁的悲叹。

秦汉以后，凤与其原型——鸵鸟的形像早已分离。逮于唐宋以下，更是谁也不曾见过凤，人人都只是口耳相传，文字转抄，其间辗转附会，增枝添叶。结果就如龙一样，无论在造型艺术上还是在传说中，都日益远离其真相。

实际上，秦汉以后，龙、凤不再是一种图腾象征，而愈来愈变成一种宗教哲学中的抽象崇拜物和艺术美感所表现的造型符号。然而实体尽管消失，语言的记号外壳却依然保留着。这两个语言记号的外壳，给人们的想像力留下了几乎可以作无限发挥的园地。

所以，凤凰的传说早在秦汉经学家手中已经众说纷纭，而在魏晋以后，就更是新说迭起，愈传愈离奇了。

综上所述，凤凰崇拜本来起源于上古石器时代的鸵鸟——太阳神图腾。但在进入历史时期以后，由于鸵鸟的灭绝和凤凰的非图腾化，关于凤凰的传说遂愈演而愈复杂。商周秦汉之际，燕子和金(锦)鸡，曾先后为凤凰的替身。但唐宋以后，鸳鸯、鹤、天鹅、鹰雕、孔



附图 17



附图 19

附图 18



附图 20



雀，都曾与凤凰发生或深或浅的关系。因之在同一语词记号下，注入了语义不同的动物学意象。这种演变，也反映在历代凤凰图的演变中。我们看先秦的凤凰图，多为蛇颈、高足，尚保留着鸵鸟的特征；而汉唐特别是明清以后，就逐渐发展为以锦(金)鸡的形态为主体，饰有孔雀式羽毛的综合形像了。

最后，还应当指出，先秦出土的凤鸟文物中，常见到一种形制极奇特的、背部有巨大鹿角的鸟。这种鸟在自然界中不会存在，其由来为考古学界所不解。但如果我们注意到鸵鸟群队中常混伴有食草动物(鹿类)的习性，那么这个鹿鸟合体的谜也就不揭自明。现代人常以为我们的祖先是有幻想狂的神话编造者。而我对中国古代神话的研究却日益使我深信，最离奇的神话也一定有现实性的基础，只看我们能不能通过理性的分析破译之。在这个意义上，神话不过只是远古人类经验的一种升华物。

附录3 钟馗的起源

古今画家喜绘钟馗，而鲜有识其源者。传说中的雷神，俗称雷公雷鬼，其形狞厉，鸟首人身，正乃镇鬼之厉神也。雷鬼，即击钟鼓之鬼。钟鼓者，天鼓也。其本名当作中鬼、钟鬼或东鬼。而"钟鬼"转音即为钟馗也。

钟馗之名早见诸姓氏。殷贤相名"仲虺"，亦为钟馗之别语。《诗经》言"雄虺九首"。"九"、"鬼"古音义皆同源。九首即鬼首，馗字正是九首合文。而汉人注《诗经》谓雄虺即蜥蜴。

余尝考古之神龙，即传说中雷神，真相乃鳄鱼之神(大蜥蜴)变相。又古人以龙虎为同类，鳄鱼老虎古皆称大虫，大虫即雄虺。鳄鱼神演变为龙神、雨神、雷神、社稷神，及辟邪、霹雳、镇鬼之神。近年湖北出土梁代画砖中有雷鬼击连鼓图，马王堆出土帛画中有土神镇鬼图，土神之形有鳞、翼、尾、角、锐爪，此当即今日所见较早之钟馗图。而其实，亦皆乃龙神——鳄鱼神之变相也。

千古之谜一朝而破，快何如之！

附录 4　重塑远古中国文化

——何新访谈

前些日子在电话中何新告诉我们，香港一家出版社要给他出画册，我们以为他是在开玩笑，什么时候他又从经济学和世界战略的研究中转入到艺术的殿堂里，而且竟然在短期内能出版自己的画册难以置信。

不久，他从北京动身来哈尔滨，随身带来了画册，朋友们看得目瞪口呆，无师，无门，无派，随心所欲，自成一体。整个画册构思别致，意寓深长，出神入化。

其中有几幅画是根据屈原《九歌》所颂的十神创作的。面对这栩栩如生、维妙维肖的画册，我们与何新展开了深入的交谈。

古神话的价值

记者：对于现代人，古神话除了其荒诞不经的形式，似乎没有其他可重视的内容、可研究的价值，你对古代神话怎么产生了这么浓厚的兴趣呢？

何新：在我看来，民族的远古神话，绝非只是一种梦幻的存在。相反，这是一个既是历史又依然是现实的实体。作为一种早期文化的象征性标记，远古神话是每个民族历史文化的源泉，在其中蕴涵着民族的哲学、艺术、宗教、风俗、习惯以及整个价值体系的起源。黑格尔曾说："古人在创造神话的时代，生活在诗的气氛里。他们不用抽象演绎的方式，而用凭想像创造形像的方式，把他们最内在最深刻的内心生活转变成认识的对象。"

记者：你认为，从艺术特征上看，中国神话与希腊神话有什么不同呢？

何新：中国神话与希腊神话具有极为显著的不同。这种不同恰恰反映了这两个民族气质和性格上的深刻差异。希腊神话充满了一种乐天的戏剧化气氛。他们的诸神体系普遍缺乏神性，却极富有近乎人类的鲜明个性。例如他们的上帝宙斯，一点没有中国神祇那种高高在上的神圣性和不可凌犯的威严。相反，宙斯具有一个凡夫俗子的一切优点和弱点。他爱女人，爱冲动，也爱嫉妒。他常因轻信而受骗。希腊人让他们的爱神，尽情地嘲笑和戏弄这位被剥夺了爱情自由的天王。爱情折磨和困扰上帝——这真是人类对于神灵所能想像的一种最高讽刺！而爱情的权利高于上帝，这一点也正体现了希腊人的一种根本的生活观念。他们"一心一意地追求某种东西，而总是遇着它所探索的那种东西的反面。

然而它并不因此产生任何怀疑,也不反过来想想自己。却仍然对自身和自己的事业满怀信心。……乃是一种崇高的喜剧精神。"(黑格尔)若与希腊相比,中国神话的内涵就显得完全不同。中国的天神是远离人间不食烟火的。他们不仅是至高无上的权力化身,而且是美德(圣)和全知全能(贤)的化身。中国神话的气氛是沉重和庄严的,以至这种沉重有时甚至是一种沉闷,这种庄严有时简直使人感到压抑。它充满一种内向的忧患意识和理性的反省思考以及像精卫填海一样的顽强执著。如果说希腊神话像爱琴海那蔚蓝明亮的海面和碧空,那么中国神话就是黄河那浑浊扭曲的水流,或者竟是那黑色的渤海——须知在汉字里,海的涵义正是黝黑和渺茫。希腊民族的童年是无拘束而天真的,而华夏民族的童年却是有负担而早熟的。也许因为我们民族祖先所面临的自然条件和生活环境实在是太艰辛了!他们面临的生存挑战实在是太严峻了! 他们不得不"筚路蓝缕,以启山林"。

记者:从你谈的这些情况是否可以看出这样一个问题,就是远古神话内涵的这种差别,体现了东西方这两个伟大民族在性格上的深刻差别,事实上也决定了后来东西方两大文化系统全然不同的发展方向。由此可见,在神话的深层结构中,深刻地体现着一个民族的早期文化,并在以后的历史进程中,积淀在民族精神的底层,深刻地影响和左右着文化整体的全部发展。

何新:对。在这个意义上,对古神话的研究,就绝不仅仅是一种纯文学性的研究。这乃是对一个民族的民族心理、民族文化和民族历史最深层结构的研究——对一种文化之根的挖掘和求索。

历史的追溯

记者:在史学研究中,有几个概念常常容易混淆,就是人类的起源和文明的起源这两个概念,你对这两个概念是怎么看的?

何新:人类的起源不等于文明的起源,人类的起源要远远早于文明的起源。现在关于人类的起源有两种说法,一种说法是由一根线分化出来不同颜色的人种,一种认为是从不同起源地独立地起源的。这两种说法究竟谁占代势,现在还很难确认。

记者:那么,你认为人类的文明是从什么时候起源的呢?

何新:这要看以什么作为人类文明起源的标志。一般来说,以欧洲的一些历史学家确定的几个标志,其中重要的一个标志,就是大规模的城邦建筑,以庙宇为中心的建筑。像中国早期原始时代周口店那种洞穴和简单的泥坯的房子,这还都不是文明的标志,这只能算非常早期的雏形文明。正式的文明要以大规模的城邦庙宇、神,有了宗教,发明了车轮为准,这标志着人类对自然的系统的理性思考。其实人类一直到石器时代的后期,把工具精致化,发明斧头,甚至发明弓箭,都还不算一种新文明,但是车轮却是一大发明,因为

车轮是一种超自然物的东西，它装在车子上，用来进行远程运输，一下就使得人类的整个运输手段，包括人类的思维达到了相当的程度。这种文明的起源，现在专家们都公认起源于现今的西亚的两河流域，也就是现在的伊拉克、叙利亚和伊朗这三块地方交界处，历史上叫两河流域，古代叫做美索不达米亚。这块地方的文明也还有一个最重要的标志就是农业的起源，不是简单的采集大自然的果实、食物，而是开始进行种植，系统的培养，使得人类能够有了栽培，有了种子、食物。这大约距今一万二千年。

记者：中国文明是从什么时候起源的？

何新：在20世纪30年代的时候，一些到中国来的法国考古学家，他们首先注意到中国最早的文明，出现在今天的甘肃、青海地带，而不是出在文明最辉煌的内地。从河西走廊，一直到黄河上游、中上游，就是我们今天说的仰韶，这条线恰好和现在人们说的丝绸之路基本上保持一个很近的分布形状。同时他们又注意到那里彩陶上的花纹和西亚有非常大的近似。因此当时有一个叫勃西克的法国人，他认为中国的文明是从埃及传播到中国来的。但是这种观点，在30年代以后，像郭沫若等都是坚决反对的。可从时间上来看，美索不达米亚文明出现在距今一万多年前，而埃及文明出现在距今七八千年前。在西亚文明当中，有一个很重要的成果，就是畜牧业、游牧文化、大规模的畜牧养殖，这东西都比中国早。中国最早的仰韶文明，包括青海和甘肃的那些文明，我们现在所知道的最早年代是距今六千年左右，时间上恰好形成一个距离。所以，在中国的早期西部文明里，确实有两河流域文明的影子，有它们的传播痕迹。另外，在这点上中国还有一个谜，就是中国的青铜文明是突然出现的。所以，有些国外的历史学家认为，在远古时期，整个亚洲大陆的这一部分，是游牧民族活动的地区。而游牧民族由于在这个大草原上活动非常频繁，而且他们当时对时间来说不太讲究，可以花10年的时间迁徙到一个地方，也可以花50年，甚至花二三代人的时间。所以，可以成为文明的传播者。

文化的渊源

记者：我是否可以提出这样一个观点：对文明的追溯，必须从宗教开始。

何新：是的，考古学家早就注意到，西亚和埃及的宗教，它们有一个核心部分，就是对两大神灵的崇拜，一个神是太阳，一个神是女性神。实际上从哲学上来解释，对这两个神的崇拜很自然。欲与仙，生存与超越，酒神与太阳神，这是一切宗教、哲学、艺术的两大主题。科技是生存、欲的手段。而超越的东西，是在宗教和哲学中追求的。人类明显可以看到，太阳是一个最引人注意的物体，它的出现带来了季节的变化，而这种季节的变化通过对农作物与太阳和季节一起形成一种周期性。人类很容易通过因果性的原理了解到，太阳就是大地上这些季节变化、动物变化、植物变化的原因。而太阳似乎是一个主动者，它

在天空当中这么周期性地走来走去，人们就很容易把它设想成一个伟大的神灵，同时又发现他们关注的很多事情与太阳有关，于是他们就很容易把自己的情感转移到太阳身上，赞美它或者指责它。总而言之，这样一来就把它看成一个和人类一样有理性的对象，从而产生了对太阳的崇拜。这也是宗教的起源。

记者：人类对女性神的崇拜，是怎样产生的呢？

何新：早期的人类，没有生育的知识，不知道它的原理。但是很快人类就发现，这里面呈现某种规律性，特别是同女子的一个生理运动——月经形成周期性的发展。人类观察女性月经这个现象的时候，就会注意到它和月亮的周期近似。女性的月经周期是 27 天到 30 天，而月亮的周期是 27．4 天。这个周期同女性的月经周期恰好一致。于是，为什么叫月经呢？经是路的意思，就是月亮经行的一路恰好是女性生理运动一个轮回。人类很快注意到，就是在月经周期的中间期间，第 14 天是最好的受孕期。所以阴阳学说从这里起源，人类认为在 14 天左右月亮最圆满的这一天，月亮达到全阳的时候，是阴阳会合的时候。而恰恰就在这样的时期如果进行交合的话，很容易受孕，而且生育率很高。那么当月亮全阴下去的时候，月经潮开始了。所以．人类很容易想像有一个原始的女神。这个原始女神，她就叫做太阴女神，她就是月亮神。这个神是女性的月经周期的原始推动者。故而民间有月下老之说。

记者：人类根据女子月经周期和月亮周期的吻合，设想有一个月亮神或太阴女神，那么他们对太阴女神的崇拜是从何缘起的呢？

何新：人类当时必须很注意繁衍的问题。因为原始人的出生率非常之低，死亡率非常之高，人类那个时候以血缘联系组成一个小的社团，最早的社团单位是一个家族，由父母带着他们的子女，带着他们的老祖母，组成一个血缘族团。同姓的人总是聚集在一起，就是说有一个共同血缘纽带的人聚集在一起，以至于这种聚集方式直到我们现在，在农村还会观察到。可见它一定有一个重要的功能；这个功能就是有相近血缘亲系的人，可以有最大的理由互相帮助，互相保护，形成共同利益的联结。因此他们都需要共同地去崇拜一个女性神，这个女神就是太阴女神。所以，对太阳神和太阴神，也就是生命神的崇拜，构成了人类最早的宗教崇拜的内容。

全球文化的融汇贯通

记者：从你上面谈的看，全球各地域、各民族的文化，有互相传播，融汇贯通的问题，请你给我们谈谈你在这方面的研究成果。

何新：我想从三方面谈这个问题。第一，远古文化的辉煌，人类最早的、系统化的宗教出现在西亚的两河流域，而后还有另一个比较早的接受西亚文明的传播地，那就是印度。

印度在距今六千年左右的时候，在南部地区出现了非常辉煌的文明，大规模的宗教建筑比西亚要多，但从形态上和它近似。虽然当时的工具很粗糙，但是并不意味着它是落后的。它和金字塔一样，非常辉煌，而且至今对科学家是个谜。

记者：是这样的，所以就有了外星人来传播早期文明之说。你是否同意这种说法？

何新：人类今天的科学知识有一个很长的进化过程。近代新的技术体系，实际上只是在最近的 400 年左右的时间通过欧洲发展起来的。可是，在西亚和南亚，出现的这几个大文明中心，却具有那么一套发达的天文历法知识，以至于能对天文星辰周期性作出非常准确的观测。当时没有电子计算机，完全通过人类的头脑和手去运算，竟有那么发达的东西，人类难以解释它。有的人提出是外星人到这里来，带来了这种知识。这种说法现在当然并不被信服，但我们可以把它作为一种假设，放在一边。下面我想说一下我的第二个观点，西亚文化与印度的融合。印度人同伊朗人是同族的，语言也非常接近，这一点考古学家已经是公认的了。两河流域的一个晚期形态向南亚迁移，和当地的土著人混合，当时的印度人实际上形成了两种人：一种是偏白色的；一种是皮肤偏黑的，就是小黑人，个子也不高。迁入的白色人种到了印度以后，和当地文明相混合，宗教观念上互相传播，很容易地把当地的神灵和外来的神灵结合到一起，形成一个宗教了。

第三，印度文化与中国文化的融合。

由于西亚和印度在近代都成为殖民地，因此，欧洲的考古学家对这里面进行了大量的研究。但是很长很长的时间里，中国历史学家倾向性地认为，中国几千年的文明是中国自古以来自成一体的。因此，中国的神的宗教观念，上古的文化形态和它们完全不一样的。所以，郭沫若、闻一多等这些近代考古学家和宗教学家，都不认为中国古代也有近似于西亚或者南亚那样的宗教。

我的《诸神的起源》这本书，出版后产生了轰动，但也受到了一些人的批评，因为我“离经叛道”。但是在我这本书之前，大陆上古史中很少引用西方人类学、民族学的研究成果。我这本书出版之后，产生了研究中国古文化的寻根潮流。

我的《诸神的起源》这本书，实际上就是系统研究了中国上古在考古文献里所记载的太阳神和月亮神。我论证了伏羲，这是太阳神。这就是我破译屈原的《九歌》十神图的宗教依据。中国古代存在着系统的天文崇拜，而这个天文崇拜又和中国古代的高媒女神，也就是女性神是结合在一起的。结果在我这本书出版后不久，就出现了一件轰动考古学界的事件。1986 年，在辽宁红河良子，距今三千年的文化遗址当中出土了一个女神像，接着发现了一组小的女神像。人们发现这些女神的形态，都是大肚子，有乳房，恰好和我说的那个女性是一致的。这就等于确证了中国古代存在一个女性神的崇拜体系。很快，人们在好多古代的遗址的重新认识当中，揭示了大量的对太阳神的崇拜。所以人

们现在基本上都已接受了中国上古也有太阳神崇拜。

记者：看来，中国对太阳神的崇拜与西亚远古对太阳神的崇拜是相一致的，它证明了东方文明里有西亚传播的影子。那么，你认为是从哪些路线传播的呢？

何新：西亚文明向东方传播的路线，其中有两条人们早就发现了，一条就是著名的河西走廊，也就是丝绸之路，这从古以来就是沟通中国内陆地区和西亚、埃及的一条陆路通道。另一条道路就从印度到缅甸，缅甸到云南，云南到四川，进入中国，这是第二条通路。而还有第三条通道，这条通道是北方通道，这是我研究的成果。从哪儿呢？通过西亚，走中亚，就是前苏联的中亚共和国进入西伯利亚，然后通过西伯利亚，又有两条分路，一条分路通过宁夏、内蒙进入到中国的黄河中游地区，也就是陕西。这就是中国古代所说的中原，中国文明的中心、心脏区。另一条分路，通过西伯利亚走中国的东北和内蒙交界的这块地区，然后走山海关，进入中部。这样一来，远古文明得到了解释。

记者：那么在这个地区为什么从古代起没有发展起人类的大文明呢？

何新：也许是这些地方的自然资源条件太好了，没有那种生存的压力和挑战，人类不需要去建造城市，甚至不需要发明更系统的宗教崇拜，只需要一些原始的小巫教就可以了。因此，人们长期停留在渔猎和简单农业阶段。

最后，举个例子来结束我们的谈话。

在四川，有一种像船的棺材悬在悬崖上，过去人们不能解释。我给了他们一个解释。我说只要你们去研究埃及文化就清楚了。埃及人有一个传说，认为人死之后，不是升天，而是顺着水进入地底下。古代的人认为，地上的河和天上的河是沟通的，整个宇宙外壳是一个水的体系——海洋。这也是很自然、很直观的。你站在海边上看着海，消失在天上，而天又是蓝色的，人们倾向认为有一个水晶罩，把海水给挡住了，但有时漏下来就下雨了。天水漏下来了，很自然的宇宙体系，这也就是西亚人的宇宙观。那么，人死了经过地底下，假如能够找到一条船，把他运到天上的话，他得到阳气就复生了。所以，古代的埃及人死了的时候，就把他放在船上高高地挂起来。他们想通过天河，把他引渡过去，再复生。

我们最后的结论是，中国古老的文化很早即融合了来自西域的文明。

（杨贵方　孙伟化）

附录 5 扶桑神话与日本民族起源

——《山海经》中远古神话的新发现

内容提要：本文作者近年来通过对中国远古神话的研究，特别是对《山海经》的研究，发现《山海经》中有关扶桑的记载远比《梁书》扶桑记为早。并认为早在远古时代，中日便在地理上有密切的交通，帝尧时代就有大陆移民奔赴日本探寻日所出处；《山海经》并非荒诞之作，乃是一部关于远古山川海陆和地理、人文、民族、物产情况的有价值著作。

扶桑，是中国远古传说中一棵与太阳有关的神木。根据《古今图书集成·边裔典》记载，日本岛上古代列国中，很早就有以“扶桑”自称的国名或族名。但中日之间建立关系，根据正史《汉书》、《三国志》的记录，目前所知不早于汉代。然而，扶桑神话的产生却很早，在《山海经》中记述尤多。

我最近对《山海经》以及中国古代东方的史地情况作了一些考察，结果获得了一些意外的发现。由此，不仅可以确证中国古代之所谓“扶桑”的神话与日本的富士山信仰有关，而且可以断定《山海经》中“海外东经”和“大荒东经”两章所记内容，基本是远古时代日本海和日本列岛的地理、氏族、人文情况。令人惊异的是，其中多数记述，竟可以与汉、唐、明以下关于日本的信史相参证，还可以与日本海及日本列岛周围的地理情况相参证。由此，我们可以对日本文化起源、日本民族史以及中日文化和关系史，对《山海经》的史地文献价值，以至远古华夏人的海地观念、地学知识，都获得某种新的认识。

兹将所见，证述如下，供有兴趣的海内外读者研究、参考。

一、关于扶桑国的论争

关于“扶桑”的地望所在，可以说是历史上遗留下的一个远古地理之谜。近代广为流行的一种见解，认为其地与美洲墨西哥有关。始倡此说的是法国人金涅(De. Guignes)，他于 1761 年提交的一个研究报告中说：根据中国史书，在公元 5 世纪时，中国已有僧人到达扶桑，而扶桑，他认为就是墨西哥(按金涅所说的中国史书，指《梁书》“扶桑传”)。在中国学者中较早响应此说的是章太炎，他在所著《文始》中也认为扶桑即墨西哥。但西方学者中，很早就有人反对这种观点，例如德国学者克拉坡罗(H. J. Klaproth)曾于 1831 年

发表的一篇论文中指出:扶桑国不可能是墨西哥,而应当是日本或萨哈林(库叶岛)。由此形成了关于扶桑地望问题有代表性的两派观点。自 18 世纪以来,在西方学术界,有众多的传教士和东方学家参与了这一问题的讨论。据统计,国外有关论著可达 39 种以上(罗荣渠说,见《中国人发现美洲之谜》)。在我国学者中,也许是为了论证中国人享有最早发现美洲这一荣誉,许多人赞同扶桑地在美洲墨西哥一说。除章太炎外,影响较大的尚有朱谦之(1941 年,《扶桑国考证》)、邓拓(《谁最早发现美洲》,1961)等。然而,赞同扶桑与古日本有关这一观点的,却较鲜见。尽管从古地理看,这一观点应更为信实。

应当指出,关于东亚人种与美洲土著印地安人种,在体质人类学和文化遗存方面,都存在许多近同之点,这已被考古方面的大量实物材料所证明。但是,这一方面的材料,却未必可以用做支持扶桑地在美洲的证据。问题的关键在于,中国史书中所记载的"扶桑",其地理位置和人文情况究竟如何?这些记载,究竟是与日本还是美洲墨西哥的古代情况相吻合?一个值得注意的情况是,近人研究扶桑问题,所注意的书证多援引中古以后的史料(如《梁书》)。而对于最早系统记述"扶桑"地理问题的《山海经》一书,却颇为忽视。我在本文中,即想提供若干取自《山海经》一书的材料。根据这些材料,基本可以确认远古中国人所谓"扶桑"之所在就是今日之日本列岛。

二、扶桑、富士与黑齿国

"富士山"一词,在日语中读音作"fujiSang"——几乎完全同于汉语"扶桑"的读音。当然,语言的偶合可能只是一种巧合,问题在于其他方面的实证。关于富士山,我查阅了百科全书及中国古代的若干资料,了解到:

1. 富士山,从古以来在日本民族中就享有"圣岳"之称(相当于中国之昆仑山、天山或泰山)。它实际是被日本全民族所崇奉的一座地位至高的宗教性神山。

2. 有关富士山的山文简况如下:

它是日本第一高山,海拔 3776 米,是一座著名的火山。自公元 781 年有文献记录以来已喷发 18 次之多(也就是说,平均每隔七十年左右喷发一次)。最近一次喷发在公元 1707 年。山体位于本州岛上富士断裂层(fosSamagna)的山地构造上。山体呈标准圆锥体形。山顶终年积雪,山色优美。如果以中国中原(河洛)地区为中心,则富士山的位置,几乎就在中国的正东方向。富士山是活火山,现在仍有喷气现象。山北有著名的富士五湖。

了解关于富士山的基本情况后,我们再来研究一下中国《山海经》以及传说中关于"扶桑"的情况。

传说中的扶桑是东方的一棵神树,此树位置在东方大海一座山的温泉山谷中,太阳由此升腾而起:

大荒之中,有山名曰孽摇君羝。上有扶木,柱三百里,其叶如芥。有谷曰"温泉谷"。汤谷上有扶木,一日方至,一日方出。皆载于乌。

《海外东经》记:

汤谷上有扶桑。十日所浴,在黑齿北,居水中。有大木,九日居下枝,一日居上枝。

我们知道,《山海经》一书来源古老。前人早已指出,此书在流传中有散失、增益、错简,文未必出于一人一时。由于口耳相传,间生想像,所以其中确有一些神话和难以考实的传说。但问题不在于此,却在于其中的多数记载,往往可以被史料证实。

这里特别值得注意的是,《山海经》对于"扶桑"所在地点的定位。据《山海经》记载,扶桑位置,是在"黑齿(国)"的北部。那么由此发生的问题就是:

1.古东方历史地理中,是否的确有一个黑齿国?

2.如果有,此国位置在哪里?

查证史料后,答案是明确的:

1.古东方历史中确曾记载过一个"黑齿国"(据《周书·王会》记:周成王时,即有黑齿国人入贡,献白鹿、白马。而考日本古民俗确有崇奉白鹿、白马的风俗)。

2.黑齿国地望,就在今日的日本列岛上。

在《山海经》中,关于黑齿国的报道数见。其位置,据《海外东经》记,乃是在中国东方海外"东面陬至东北陬"(日本列岛恰在这一方位上),"人黑齿,食稻"。《山海经》中的上帝名叫"帝俊",而黑齿人被认为是帝俊的子孙。(此族人据说与中国周朝时封于山东半岛海岱区域的姜太公族也是同姓。《大荒东经》:"有黑齿之国。帝俊生黑齿。姜姓。")

实际上,早在1600多年前,最早为《山海经》作权威性注释的东晋学者郭璞已经明确指出,黑齿国与古日本("倭国")具有密切关系:

"东夷传曰:倭国东四十余里,有裸国。裸国东南有黑齿国,船行一年可至也。"倭国,其确切地说在今日日本的九州岛上。(《汉书·地理志》颜师古注:"倭在带方东南大海中,依山岛为国。渡海千里,复有国,皆倭种。"所说自倭国渡海千里别有岛,应是指与九州隔海相望的本州岛。又据《元史·外夷》:倭又名"倭奴"。倭奴,实际就是日本本土上的古老居民阿伊奴人——Ainu的转音。在中国古地理书中,常称中国大陆东方的居民为"隅夷"。从古汉语语音看,"隅夷"一名,也与阿伊奴人有关。阿伊奴古代曾遍布于整个日本列岛上。)郭璞所引《东夷传》,指《三国志·魏书·鲜卑乌桓东夷列传》,书中记:

女王国东,渡海千余里,复有国皆倭种……黑齿国在其东南,船行一年可至也。

根据现代日本学者的研究和近期考古发现,《三国志·东夷传》中所记的"女王国",乃是古代日本九州岛上的一个强国,日语称"邪马台国"。我们知道,今日之日本列岛,实际由四块大岛组成。由东北向西南呈弧形延伸,分别为:北海道岛、本州岛(面积最大)、四国

岛、九州岛。如果女王国在九州岛上,那么“裸国”在其东南约相当于四国岛。而所谓黑齿国,位置应在本州岛的东南部。富士山则在其北侧。

根据明代学者李言恭所著《日本考》的记述,直到明代,日本贵族中尚普遍流行以染牙成黑齿为贵的特殊风俗。他还记述了染牙的方法:

其(日本)士官本身宗族子侄并首领头目,皆以锈铁水浸染乌蓓子(五倍子)末,悉染黑牙。与民间人以黑白分贵贱;女子年及十五以上,不分良贱,亦染黑牙始嫁。

由上述可知,《山海经》中所记在中国东海“大荒东”(即极东方)的黑齿国,可以肯定,就是指古代日本的一个方国。那么据此,《山海经》中所说的日出之地“扶桑”,其地既与黑齿国不远,那么它也在日本列岛上,这一点应当已经没有疑义。

今本《山海经·海内北经》中还有如下一段记载:

盖国在钜燕南,倭北,倭属燕。”(盖国地在辽东、北朝鲜。)

郭璞注释指出:

倭国在带方(即带郡)东大海内,以女为王。其俗露介,衣服无针功,以丹朱涂身。

由此可见,《山海经》的作者,是的确了解日本(“倭”以及“女王国”)的存在的。

又《山海经》记:

东海之内,北海之隅,有国名朝鲜、天毒,其人水居,偎人爱(挨)之。

案:“偎”音通委,倭人亦可记作委人(日本出土汉代金印刻“倭奴国”即作“委奴国”。“爱”可读作挨或依。参证《玉篇》:“北海之偎,有国曰偎人”。这个地处东、北海之上,濒临朝鲜的“偎人国”,实际也是指日本。

三、大人国、小人国、毛人国与阿伊努(Ainu)人

可以补证以上说法的,我们还可以举出《淮南子·时则训》:

东方之极,自碣石山过朝鲜,贯大人之国,东至日出之次,榑木之地,青土树木之野——太皓句芒之所司者,万二千里。

历代学者均承认,文中所谓“榑木”,也是扶桑的别名(详后)。从地理方位看,古“碣石”地在今河北渤海湾西北侧,朝鲜与碣石隔海相望。而传说中的“大人”部落,即是位置相当于今日中国辽东及朝鲜半岛的古扶余国:

“扶余在长城之北,去玄菟千里……,其人粗大。”(《三国志·扶余传》)由大人国再向东——越过朝鲜半岛,就到达所谓“日出之次,榑木之地,青土树木之野”。其地,正相当于日本列岛之所在。至于所说路程一万二千里的距离,我们可以核验一下《三国志·东夷传》所记中国到日本之间的距离:

自(汉)带郡(汉朝东方航海的大港,位于今南朝鲜汉城附近)至(日本)女王国,万二千余里。

实际上,直到明代,中国人仍然认为中日之间的距离是一万二千里。明薛俊《日本考》:

(自日本国)渡百济到乐浪及带方等郡,约一万二千里。

可谓丝丝人扣,密合无间。值得注意的是,从今日地理距离的实测情况看,中国大陆与日本列岛的距离,并非一万二千里。但是,古代测距术不准确,实际距离往往依靠旅行者的感觉和估计,所以在《梁书·扶桑传》中,估测扶桑国与中国的距离,又认为约为二万里。如果一万二千里是指九州岛与中国的距离,那么二万里很可能是指本州岛与中国的距离(根据中国古代旅行者的记录,自九州到本州,船行需一年时间)。

值得注意的是,关于"大人国"的存在,亦见之于《海外东经》:

"东海之外,有山名曰大言。日月所出。有波谷山者,有大人之国。"

据郭璞引述他同时代(东晋)人的说法,大人国位置确在日本附近:

平州别驾高会语云:倭国人海行遭风,吹度大海外,见一国人皆长丈余。形状似胡,盖是"长翟"别种。

又据《山海经》,在扶桑和黑齿国附近,还有一个奇怪国度叫"毛人国"。《山海经》中有多处关于"毛人"、"毛民"的记载,分别收录在《大荒北经》和《海外东经》中。检证史料,我发现,正如"黑齿人"一样,《山海经》中所谓"毛人"也与日本列岛的古代居民有关。

据《大荒北经》说"毛民依姓"。[①]郭璞说:毛民"面、体皆生毛"。又说毛民与大禹具有关系;而《史记·五帝本纪》记,大禹曾到过"东极日出蟠(榑)木之地"。《海外东经》记,毛人国位置在黑齿国北方:

毛民之国在其[何案:指黑齿国、玄服国]北,为人身生毛。

参证于史书,南史《宋书·倭国传》记:"日本东北隅,隔以大山,山外有毛人国……东境接海岛,夷人所居,身面皆有毛。"

19世纪德国学者希格勒(G. Schlegel)认为,中国古书中所记北方"毛人"是指日本的"Ainu"人(阿伊努人)。此说甚确。毛人,实际上也是北狄之一种。而"Ainu"日语中,至今仍读"狄"。中国古《尚书》中把北方人民,称作"奥",又称作"狄";把东方之人称作"隅夷"(隅、奥古音相近),我以为,这些族名,其实都是"Ainu"的转语。

阿伊努人是日本列岛上的土著人种,其别名又称"虾夷"(Aimixi,Aizou)。其人种体型与北美印地安人接近。高颧,深目,多毛,身矮,大脚,大头,具有鲜明的体征。他们一度占据过大部分日本列岛。一直到8世纪,仍然控制着本州岛的三分之一地区。

---

①依即夷也。"东方曰夷。"东夷之名,即来自阿伊努人。

深知日本的前美国驻日大使(1961—1966)赖肖尔,在他的名著《日本人》中曾经指出:阿伊努人后来“逐渐地被日本民族的主体所征服和同化,迄今,只有在北海道岛屿尚存在约二万人。但是至今他们也还保持着自己的文化特征”。他还指出:Ainu 人在体型上具有一些与其他族类不同的特殊特征:身材矮小(其现代男性已混血,但平均身高仍仅 1. 60 米)。更有特点的是,他们“脸上与身上明显地毛发较重”,“他们代表一种现代民族尚未形成之前的早期土著(日本)人”。(节录赖肖尔《日本人》)

马端临《文献通考》中有关于虾夷人的记载:

虾夷,海岛中小国也。其使(何案:指来华使节]须长四尺,尤善弓矢。……唐显庆四年(659 年),随倭国使至,入朝。

关于日本列岛上曾分布有许多毛人部落,我在史书中还见到多处确凿的证据。一是明李言恭著《日本考》所附“海岛图”中,于日本东北方向标明:“东北至毛人国界”。表明当时日本北方北海道一带尚属于毛人国度。二是南史《宋书·倭国传》记公元 478 年日本国王的国书中提到:“东征毛人五十五国。”三是《旧唐书·东夷传》记:“日本南东尽海,东北限大山。其外即毛人。”

(此外,在唐代来华的日本遣唐使中有一人名叫“佐伯今毛人”。如果“毛人”是这位使节的氏名的话,那么他就也属于毛人族。)

《山海经》郭璞注说:

去临海(位于浙东)郡东南二千里,有毛人在大海州岛上。为人短小而体尽有毛,如猪熊,穴居,无衣服。

郭璞所说“毛人岛”,从方位看亦是日本。(自明代海图上看,古人由于测方向不够精确,所以长期以为日本位置是在浙江海外的东南方。)

郭璞这个注文还有值得注意的两点:一、他指出毛人穴居。二、他还指出了“毛人”的另一种特征:“为人短小”。而这两点,恰也与 Ainu 人的特征相合。

我们知道,在中国古代很早就有东方海外存在“小人国”的传说。《海外东经》记:“有小人国名靖人。”《列子·汤问》记:“东北极有人名曰诤人,长九寸。”(袁珂教授认为靖人、诤人都是“侏儒”的转语,甚确。但人高不足一尺,则显然是夸张之说。)

那么,所谓“小人国”的故事,究竟是一个神话,还是一种真实的历史存在呢?查核史书证明,在古史中确实也有在日本列岛周围有小人国存在的记录。《三国志. 东夷传》:

女王国东渡海千余里,复有国皆倭种,又有侏儒国在其南,人长三四尺。(前已指出,女王国是日本古国之一。)

明人薛俊《日本考略》记载：

日本国在东南大海中，依岛而居，西南皆据海，东北隅隔以大山，广袤四面各数千里。东北山外，历毛人国至文身国，约七千里。至侏儒国，约四千里。西循一阼，北望耽罗，渡百济到乐浪及带方等郡，约一万二千里。

案《后汉书·东夷传》："倭国男子皆黥面文身，以其文左右、大小、别尊卑之差。"可知纹身也是日本居民的古代风俗。这一则材料，既证明了《山海经》中所记东海"毛人国"、"小人国"的真实存在，也确证了"毛人国"、"小人国"（侏儒国）与日本在地理上的关系。顺便指出，18世纪英格兰作家斯威夫特的名著《格列佛游记》中，也写了大人国与小人国的故事。我猜想，生成其幻想的原型，也许就出自东方的《山海经》。如果真是如此，那么这将对东西方文化的交流问题，提供某种新的启示。此外，我还怀疑，古代中国人所谓"东夷"，实际也与阿伊努人有关。东夷著名的酋长、射神大羿及其射日故事，实际反映了阿伊努人善射的技艺和扶桑神话。可以旁证这一点的，是关于日本富士山女神的一个著名神话。富士山神是两位白衣女神。其中一位与日本的最高大神——天照大神（北极星神）有关。而我们知道，天照大神是一位名叫"娥羲"（大曰灵贵即太阳神）的女神。耐人寻味的是，《山海经·大荒东经》中的太阳女神则叫"羲娥"（与"娥羲"相近）。而另一个富士女神名叫"赫夜姬"，传说她曾于八月十五日夜晚，像中国神话中著名的嫦娥（羿的妻子）一样奔月，成为月神。《大荒东经》中说：天之东极有"女和月母之国"（似即邪马台——女王国）。这些神话传说虽有细节上的种种差别，但却仍然不难看出似乎出自同一的原型。从而暗示了远古中国文明与日本文明的深刻历史关系。

最后，我还想从与日本海的地质构造有关的方面指出一个重要的证据。《大荒东经》中记有一则地质材料，说：东海之外有"大壑"。郭璞注指出："《诗含神雾》曰：东注无底之谷，谓此壑也。"

《列子·汤问》："渤海之东，不知其几亿万里，有大壑焉。是为无底之谷，其下无底，名曰归虚。八浤九野之水，天汉之流，莫不注之。"案"归虚"，在《庄子》中记作"尾闾"。《庄子注》云：

"尾闾，泄海水出外者也。在百川之下，故称尾。水聚族之处，故称闾。"

《康熙字典》引《五音集韵》："尾闾在扶桑东。"《海国闻见录》："自日本琉球以东，水皆东流，庄子所谓：尾闾泄之。"

使人极为惊讶的是，上引这些中国古籍中所传说的那个位于渤海海东、"扶桑"、日本附近的海中大壑，竟是一个完全真实的地理存在。这就是位于日本本州岛东方海外，自北纬25—40°，洋深8490—10554米的著名"日本大海沟"，至于海水中的洋流，应是指环绕日本列岛的著名"黑潮"。

综上所述，我们以《山海经》等古书所记述的与扶桑有关的海东地理、人文、地质情况，与古史书中关于古代日本列岛的记载作了一些比较，可以看到，基本情况毫无牵强地完全吻合。

传说大人国善用弓箭和标枪："晋永嘉二年，有鸷鸟集于始安县南，……民周虎得之。木矢贯之铁镞。其长六尺有半。"但这样长的箭镞，我怀疑实际是标枪，古欧洲人习用。在《尚书》中，有肃慎来贡巨矢的记载。

四、"汤谷"与火山

前已指出，据《山海经》中记述：古代中国人传说为太阳所出地的"扶桑"，是在日本列岛上"黑齿国"北方的"汤谷"中。何谓"汤谷"呢？郭璞说："汤谷，谷中水热也。"据《大荒东经》："汤谷"别名"温源谷"，似即温泉。

我们知道，温泉是一种地热现象，多与火山有关。日本列岛上有多座火山，也有众多温泉。《山海经》记载太阳的所出地，除扶桑外，还有几处神山，其名不一，但都在海外"东极"(均在"大荒东经")，即日本列岛上。而最可注意的是，其中所记载过的几座山，至今仍可以在日本列岛上的山文情况中，得到惊人的验证。例如：

大荒之中，有山名曰巨陵，于天东极。黎明日月所出，名曰析(折)丹。东方曰析(羲)，来风曰俊，处东极以出入风。

巨陵，就是大山。东方神名"析"，也就是"羲"。羲，乃是"羲俄"或"羲和"的省称——正是中国和日本太阳神的共同命名。我们知道，据《山海经》记载：中国的太阳神羲和，是女性，在古代典籍中也记作"羲俄"或"羲娥"。据《大荒南经》的记载：日神羲和之国，在"东南海之外"。而在日语中"日"(太阳)读"xi"。日神则称"ouxi(显然是"羲俄"转语)。

更令人惊讶的是，《山海经》所记这座立于天之东极、负责"出入风"(即职掌季节)，并且主司黎明晨曦、令日月出入于其中的"巨陵"——其实就是位于日本的本州岛中部，享有"日本阿尔卑斯"之称的著名大山——飞弹山脉。此山，在日语中至今仍然读作"xidan"，亦即"析丹"。

《大荒东经》又记：

大荒之中，有山名猗天苏门，日月所生。

山名"猗天苏门"与前面的"孽摇君羝山"，均不像汉语，看来却很像是古日语或其他东方语言的对音。案"猗"，段玉裁《说文解字注》中指出是"叹词"。《字通》考订"猗"字的古音，指出通于"阿"("猗傩"可记作"阿傩")。日本九州岛上有一座著名火山名叫"阿苏山"，日语读作"asuzang"。而在古日语中，"火山"一词则读作"阿苏麻"(asuma)，与汉语"阿苏门"(即"猗天苏门")语音甚为接近。由此观之，这座名叫"猗天苏门"的"日月所生"之山，似

乎正是日本语中“阿苏火山”一词的记音。明薛俊《日本考略》记:“阿苏山,其石无故火起,接天。俗异之,因行祷。产如意宝珠,夜则有光。”此所记“阿苏山”,也就是指这座火山。

《大荒东经》中还记:

有大阿之山者。大荒中有山名日明星,日月所出。

所谓“大阿山”,有可能也是“阿苏山”的转语。而所谓“明星”,或许是指自火山熔岩中生成的“夜光如意宝珠”。

关于太阳与火山的关系,我们后面会作进一步讨论。但是这里不妨指出,中国古代历来有关于“十日”的传说。而《山海经》中所记“十日”所在的位置,又正是在东南海中的羲和之国(大荒南经)。在古本《山海经》中,曾记录射神“羿”射落十日,而十个太阳下坠后,变成了“沃焦”。(此事见《庄子·秋水》成玄英注疏本,引用古本《山海经》。)

那么,什么是“沃焦”呢?原来“沃焦”正是中国古人所记录的日本火山。请看:

“在扶桑之东,有一石,方圆四万里,厚四万里,海水注之,莫不焦烬,故名‘沃焦’也。”(《文选·养生论》注引《庄子》司马彪注)

沃焦者,山名也。在东海南方三万里。海水灌之而即消,故水东南流而不盈也。(《古小说钩沉》辑《玄中记》)

虽然从表面上看起来,上述不可思议的说法,似乎只是一种神话。但是,更深刻地透视一下,我们从“沃焦”的地理位置(在东南大海中),这巨石的形状(方四万里),特别是其物理性质:海水注之,竟为之沸腾、燃烧、“焦烬”,却可以有把握地断定,东海中的“沃焦”,其真相,就是古代旅行者对于日本列岛上火山形态的一种夸张性描写。

五、扶桑木与“日本”的命名

明代李言恭《日本考》,曾记述日本本州岛上有一座太阳山,名叫“日光山”:

日光山,乃日所升之处。其山草木四季皆红色。但日升之初山石有声,至暮或阴雨始静。乃日春京之东也。其日春京原系春日京,有春日大明神镇之。

案李所说“春日大明神”,相当于中国《楚辞》中的日神东君,以及五方神中的东方春神太昊。(《淮南子》:“东方之极……太昊句芒之所司者。”)

又据清人记述,“东山道磐城国日光山,绵延西跨岩代、下野二国。”“温泉地形耸拔异常,气候殊冷,原野草木之花至秋开者与八月相应。”“山顶有湖,湖水溢出,散作瀑布无数。”(清·王滔《扶桑游记》)“其山上多枫木。”枫树春季开红花。秋季着红叶。但说此山“草木四季皆红色”,则似乎是夸张。

我们知道,枫木有多种——“江南凡树叶有叉岐者,多呼为枫,不尽同类。”(《植物名实图考》)所以,枫木乃是“秋令红叶植物的代名词,非专指某一树种言。”(《辞海》)但在中国人所说的枫中,却有特别一种名叫“枫香木”(Liquidamber formosana),属金缕梅科,是一种落叶大乔木,十分值得注意。

此树据说最高可生长达四十米。叶互生,有三裂,略像桐叶。花单性,雌雄同株,头状花絮,春季与叶同放。喜光,生山麓河谷,秋叶鲜红。实际上,汉唐时人所认为的“扶桑树”,多指这种巨树,从语音关系看,枫木,乃是扶木的转语。而“枫香”,又别名“枫摄”(《说文》、《尔雅》),“枫摄”其实正是“扶桑”的双声转语。(其拉丁分类名 formosana,读“福摩萨那”,其实也是“扶桑”的语转。由此我们又可注意到近代西方人——可能始于荷兰人对台湾的称呼:“福摩萨”,语源实际也是“扶桑”的转语。)

但枫香树主生于中国。在日本多见的枫树,实际却是山槭木的一种。这种树与枫香树在形貌上有所相似。木高亦可达十米,叶呈掌形,也似梧桐。春季盛开红花,结果实。秋亦着浓重红叶,在日本俗名其为“山红叶”。古人所见枫木(槭树)与枫香木形态非常相似,所以长期误认为同种。甚至在明代李时珍的著作《本草纲目》中,也仍将二者混为一谈。(《本草纲目·枫香脂》:“枫树枝弱善摇,故字从风,俗呼香枫。”“树甚高大,似白杨。叶圆而作岐,有三角而香。二月有花,白色,连着实,大如鸭卵。……说文解字云:枫木,厚叶弱枝善摇,霜后叶丹可爱。述异记云:木之老者为人形,呼为灵枫,以雕刻鬼神,可致灵异。”)直到清代,才有学者(段玉裁,《说文解字注》)将枫、枫香木区分别为二类。

枫香树之所以被认为是传说中的“扶桑”,与其形态习性可能有关。因为枫香树是一种形体高大、喜趋日光的红叶树。但值得注意的是《梁书·东夷传》关于扶桑及扶桑树又有如下一种记载:

> 齐永元元年,其国有沙门慧深来至荆州说云,扶桑在大汉国东二万余里,地在中国之东,其土多扶桑木,故以为名。扶桑叶似桐,初生如笋,国人食之,实如梨而赤,绩其皮以为衣,亦以为棉。

这里所传说的扶桑木,又似乎是与枫香树不同的另一种树。德国学者希格勒认为,这里所记的这种“扶桑”可能是楮木中一种,日本称作 Nire 或 Aknire,其树皮确能织布。

案:“楮”,又名“枸”,古人又名其为“句芒木”。学名 Broussonetia Papyrifera,属于桑科,高可达 16 米,结桔红色果实,皮纤维可织绩。李时珍《本草纲目》记:

“楮,榖。音媾,亦作构、榖桑。……武陵人作榖皮衣,甚坚好。……其实初夏生,大如弹丸,青绿色,至六七月渐深红色,乃成熟……绩其皮以为布,……又食其嫩芽,以当菜茹。”其形态确与《梁书》所记之“扶桑木”相近。总之,传说中作为树木的扶桑,一是枫香,二是楮树。

知道中国古人一直认为传说中的太阳神木"扶桑"出在日本，我们就可以理解"日本"之所以称作日本这一命名的由来。《说文》："木下曰本。""本"，也有草木本根的涵义。以"日本"为名，寓有太阳、太阳树本根之所在的意思。《旧唐书·日本传》："以其国在日边，故以日本为名。"《隋书·倭国传》记：大业三年(607 年)，日本国王多利思比孤遣使朝贡，国书自称"日出处天子"。明《筹海图编·王官使倭事略》中记，洪武二年日本国王对明使节赵秩云："我国地在扶桑。"可以看出，这些话都正是以太阳所在的神树之地而自命。而日本人的这种观念，与其说出于虚妄，倒不如说是反映着上古时中国人和日本人所共有的一种宇宙结构观念。

六、扶桑神木的真相

但是，扶桑神话与作为植物的扶桑树并不相干。因为传说中作为太阳树的扶桑是一棵神树而非真实的植物。看来是这样的：先有关于扶桑的神话，然后好事者乃以枫木、楮木等真实的树木去附会之。由于"扶桑"中有"桑"字，因此就有人天真地认为，扶桑似乎是一种桑树。但实际上，这完全是出于一种"文字障"性的误解。扶桑不仅与桑树毫无关系，而且更有趣的是，真正的"扶桑"根本就不是任何一种树木。

扶桑传说在历代流传中经历过不断的变形。从语词看，围绕着一个"元语词"的音读内核，在典籍中曾形成一系列颇为繁复的"次生词"系统。举其要者，例如：扶木、扶桑、若木、蟠木、榑木……等等。但大体说来，扶、蟠、榑等字，都是由于语音相近而通转假借。古代学者在考订时早就指出，这些语词都是表音记号，既无定字，也不可泥于其字面的意义去寻求解释。南唐徐锴《说文解字系传》，在解释"桑"这个字时，就曾着重指出："蚕所食桑，异于东方之神木。"

在这里，我想特别有必要引述一下章太炎的看法。他在研究了历代关于扶桑问题的各种矛盾岐异说法后，作了比较全面的反思，还为后来的研究者提供了一种极其重要的见解。兹将其所见，略作梳理综合，择要如下：

1.扶桑在说文中记作"叒"。《说文》云："'叒'日初出东方汤谷所登榑桑，木也。叒，象形。"叒为象形字。段玉裁注云：取象于其木之枝叶蔽翳，知扶桑乃木之以桑史者，不必专指桑。

2.扶桑，《说文》木部又记作："榑，榑桑神木。日所出也。"因知："榑桑但言"榑"，可。但言"木"，也可。即言叒、木皆可。唯独不可混同蚕所食叶之桑。扶桑虽名曰"桑"，实非桑也。

3.或谓扶桑地名。《初学记》、《太平御览》引《淮南子》"登于扶桑"有注云：扶桑，东方之野。备一说可也。蟠木、榑木、扶桑，皆是古儒教所及之地，其后隔绝。

章太炎的上述见解极为重要。我们应该注意到，与“扶桑”有关的记载，不仅出现在《山海经》中，事实上也出现在《史记·五帝本纪》、《尚书大传》等被认为具有信史意义的古代著作中。如《吕览·求人》记：“禹东至榑木之地。”《史记·五帝纪》：“东至于蟠木。”《尚书大传》：“东方之极，自碣石东至日出榑木之野。”在这里，榑木——蟠木——扶桑显然都是东方的地名。

神话无论多么美妙，毕竟只是神话。相信太阳从一棵大桑树上飞升——而且这桑树还直接生长在东海中，这显然是非理性的，事实上也不可能。所以对于《说文》中关于“扶桑”的释义，清代就有学者曾批评为：“日出榑桑，不经之谈。”(徐灏《说文解字注笺》)

那么，“扶桑”神树的真相究竟是什么？我们是否可以通过解释学的方法，穿透这一神话的非理性层面，发现它的真相，并从而揭示出隐藏于其后的真实历史意义呢

在前面的研究中，我们根据史实、地理情况与《山海经》传说的比较，确定了如下两点：

1. 传说中“扶桑”的所在地是在日本列岛上。

2. 扶桑作为地名与日本的圣山富士火山相切合。

在备览有关扶桑的多种古代传说资料时，我注意到其中有这样一则：

天下之高者，扶桑无枝木焉。上至天，盘蛇而下，屈通黄泉。(《玄中记》)

这则材料，看起来也似乎只是一种神话。因为树木再高，毕竟不可能通天透地。但这里却有耐人寻味而不可思议的一点，就是认为扶桑虽然像一种高大的“树木”，但其上却并没有任何树枝(“无枝木”)。

那么对此，我们是否可以提出一种假设：传说中所谓“扶桑”，事实上乃是一种非常巨大、形态有些像树木的事物呢？答案是肯定的。

我们从火山爆发图中看到，自火山口上，烈火云烟滚滚喷薄而出，腾空拔起，其势正像上逼苍天、下临黄泉(指地下)的一柱“神树”。我们已经知道，传说中的“扶桑”所在地，与日本的富士火山关系密切。我们也知道，日本岛上特多火山，全境火山有二百多座，其中活火山约为1/3。我们还知道，富士火山喷发频繁，而且至今还在从山口中喷烟出云。那么，所谓扶桑日出神话的本来真相，是否正是起源于远古人类对于富士火山大喷发的观察和描绘呢？

我们还应当注意十分耐人寻味、却未必出于巧合的以下几点：

1. 火山喷发，在日语中称作“喷火”，发音 fonka，正接近汉语“扶桑”的读音。

2. 传说中的扶桑木，乃是一种可以发光、光华照地的神树：

若木之生，昆山之滨。朱华电照，碧叶玉津。(郭璞《若木赞》)

思若木以照路，假龙烛之赤光。(《文先·愁霖赋》)

3．从汉语语源学的角度，我们还注意到古代典籍中的“扶桑”一词，在文字上曾经发生过一系列变形，从而衍生了一系列同源词：

扶桑——扶若——扶苏（“大木也”）——扶疏——扶胥（“拂煦”）——扶翳（扶翼）——扶余——扶摇。

在这个系列中，特别值得注意“扶摇”这个词。

根据古代学者的考释，它具有两种语义：

1.“扶摇，神木也，生东海。”（《经典释文》引李颐释《庄子·在宥》）

2.自下而上的大旋风、大风暴。

《尔雅·释天》：“扶摇谓之飙。”郭璞注：“暴风自下上也。”

《庄子·逍遥游》：“抟扶摇而上者九万里。”成中英疏：“扶摇，旋风也。”

可以看到，“扶摇”这个词，一具有“东海神木”（即“扶桑”）的意义，二具有自地冲天、旋转而起的狂飙、风暴（又名“羊角”）的意义。

我想，通过汉语中“扶桑——扶摇”这个词的双重含意，实际上可以揭示“扶桑”的真相。所谓“扶桑”，其实就是日本富士火山喷发时，所发生的冲天火柱、火球、烟尘和旋转的飓风。因其形态像树，所以被传说为东海中的“神木”（见附图 20）

从语源关系上说，“扶桑”一词之所以转为“扶摇”，因为“桑”字从“叒”。而“叒”读“若”（故扶桑亦记作“若木”、“扶若”）。若音通弱，通柔。而“叒”音从“又”（《说文》）。摇古音读“由”，与“又”、“柔”迭韵相转。所以，“扶摇”一词无疑正是扶桑的转语。

知道“扶桑”的真相是火山喷发，那么所谓太阳从“汤谷”中上升这一似乎不可思议的远古传说，就可以得到完全合理的揭示：那能创生“太阳”的“汤谷”，并不是通常所认为的“温泉”，却正是自火山口滚滚喷涌而出的熔岩。在这里我们还可以注意到，《山海经》中谈到“扶桑”和太阳起源地时，常提到一条水名叫“甘水”。在甲骨文中，甘字字形为“甘”，它与《说文》所录的古文“丹”字字形甘完全相同。所以我以为所谓“甘水”本应是“丹水”。《广雅》：“丹，赤也。”太古名“渥丹”。《尔雅·释地》：“距齐州以南，戴日为丹穴。”——日出之地，古代称作“丹穴”，我认为“丹穴”正是指火山口穴。至于所谓“丹水”，《水经注》说：“有赤气，故名丹水。…‘丹水，犹赤水也。’”（《楚辞·惜誓》注）

“赤水宜丹。”（《淮南子·地形训》）故我认为，《山海经》中与太阳有关的“丹水”，恐怕是指赤红、流动、沸腾的火山岩浆河。在先秦时代的传说中，又有所谓“丹丘”，据说其山上有羽人。“丹丘，昼夜常明也”——其实这种昼夜长明的“丹山”，恐怕也是指活火山（参看《楚辞·远游》注）。至于“羽人”，一入神话就成“仙人”。但现实地看，“羽人”也不过就是关于日本火山岛上“毛人”的另一种神秘说法而已。作为旁证，我们可以指出古传说中的如下证据：



附图 20 扶桑—扶摇(直上)—火山喷发

蓬莱山东有隅夷国,其西有含明之国,缀鸟毛以为衣,……有冰水、沸水,饮者千岁。

(《拾遗记》卷十)

案"隅夷"即扶桑,亦即日本。"含明之国",应即丹明之国(含丹音转)。"沸水"即丹水。根据19世纪西方旅行者的记载,古代东亚海岛上确实有以一种鸟羽衣服的"羽人",这就是分布于日本海东北部千岛群岛上的阿伊努人。例如,根据斯特莱(Steller)的记载:

日本海中的国后岛有库西(Kouchi)人(属于北方阿伊努人中的一族),上衣鸟皮长袍,下不穿裤。制袍之鸟皮名叫 Procellarjaglacjalis,是一种大型海鸟。

我们注意到,《山海经》海外东经、大荒东经中,有多处关于"有人,鸟身人面"的记述。我们还可以注意到,《左转》传说中的东方之神名叫"句芒",也是"鸟身人面"。我想,通过以上所揭示的东海羽人与阿伊努人的关系,这些传说的真相也不难窥破了。

了解扶桑与火山的关系,我们就可以知道,为什么汤谷又记作"畅谷"。晋代人的诗歌:

朝霞迎白日,丹气临山谷。(张协《杂诗》)

宋代张载根据《山海经》中"浴日"神话作诗:

白日随天回,皦皦圆如规。踊跃汤谷中,上登扶桑枝。

李白咏日诗:

日出东方隅，还从地底来。[何按：隅有洞穴之义。中国古代人认为，太阳是从东方的地穴中升起的。这种出日之洞穴的原型，实际是火山口。]

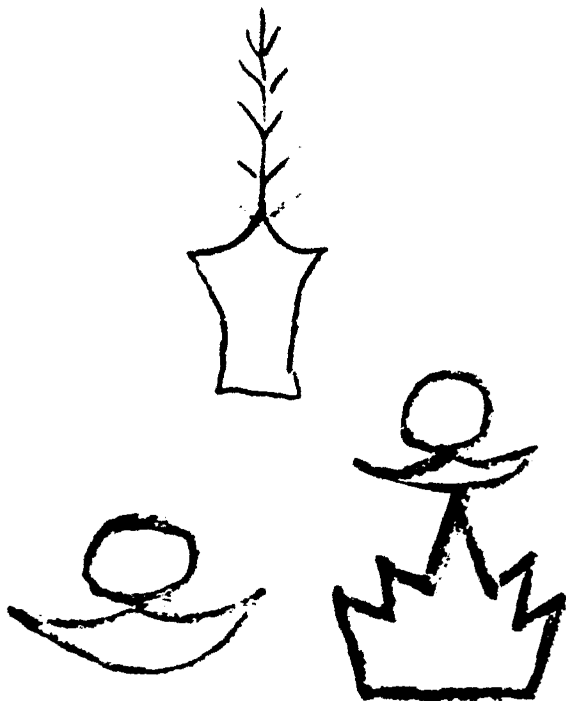
《楚辞·九歌》王逸注“扶桑”：

东方有扶桑之木其高万仞。日下浴于汤谷，上拂(飞)其扶桑。爰始而登，照耀四方。

通过以上的阐释，这些传说的来源，就都已不难理解。以至《山海经》中所谓“九日居下”，“一日居上”；所谓“一日在地，一日在上”等等传说，也都不复难以理解。

我以为，所有这些看来似乎出于想像的神话，却都具有现实的基础：它们不过是远古人们以为雄奇壮丽的火山喷发和熔岩现象，也就是天空中日、月、星辰等光明物体的起源罢了。

在中国山东大汶口陵阳河新石器遗址中，曾经出土过两个红色的祭神陶器，上面绘制有一种奇特的日出图纹(附图21)。



附图21 大汶口彩陶纹饰 太阳与火

我认为，此图可以解释为石器时代的“日出扶桑图(那红色陶器可能正是祭祀日神的用具)”。图上有太阳、火山和火山云。此图出现在与日本只隔“一衣带水”的山东半岛滨海地区，恐怕不是偶然的。

综上所述，我们可以得出以下的结论：

1.早在远古时代，中国、日本之间在地理上已经有密切交通。并且远古的中国人对于日本海域的地理、人文情况，早已相当熟悉。

2.在《尚书·尧典》中，我们可以注意到，也至少有两次提到日本。一在“禹贡”篇中，提到青州“隅夷”。关于“青州”，前面我们曾谈到《淮南子·时则训》中所说“青土”(榑木之地)是日本，“青土”也就是“青州”。至于“隅夷”，也就是“倭夷”的转语。《说文》中，隅夷记作：“嵎夷；在冀州旸谷。立春日，日值之而出。”可以为证。

另一证据在《尧典》中。说帝尧命令“羲仲”率族东行，“宅隅夷，日旸谷”，占候太阳的东升。《尧典》中关于四方地名、神名、季节的许多记述，后来被甲骨文和天文测算所证实(李四光、胡厚宣的工作)。因此，如果《尧典》的这一说法也可信的话，那么帝尧时代“羲”部族向“隅夷——旸谷”的这次远征，就是中国史籍中关于远古大陆移民，奔赴日本探寻日所出处的一项最早文字记录。(顺便指出，日本语中的许多语汇与中国东南部的吴方言相似。其实，倭、吴双声通转。古倭人与吴人，与中国大陆东部、东南部先秦所居住的以鸟为图腾的少昊族，以龙为图腾的太昊族，均具有深刻的关系。)

3.因此，通过本文的研究，我想已经可以证明：《山海经》一书，远非像其表面所呈现的那样荒诞。它恐怕并非什么“神话巫术”之书，却是上古中国人根据实地经验或旅行者的口述传说(因此方杂有想像和神秘的成分，但这种成分并非主要)，而编述的一部关于远古山、川、海、陆情况以及地理、人文、民族、物产情况的很有信实性的著作。对其价值，值得给予重新评估。

4.日本人自称“大和民族”，大和，即“尧典”中派守东方旸各的和民族的祖先。

巷梧，在东极，亦扶桑别名。屈原《离骚》：“朝发轫于巷梧即东极”。

附录 6 关于“糊涂”与“浑沦”语源通的证据

——答张猛

中国语文编辑部：

我注意到贵刊 1989 年第 1 期所刊张猛对拙著《诸神的起源》中若干训诂问题的指摘。文中有一个质问：“……浑沌这个词怎么会有一个糊涂的引申语义，能指出证据来吗”，鄙人浅学，但回答是：能！不仅能，而且语证甚多。兹不赘引，略述如下：

1.《通雅·饮食》：馄饨，本浑沌语转，近世又名鹘突。（糊涂之异写）

2.清郑志鸿《常语寻源》：糊涂语源出自鹘突、鹘轮、轱辘……

3.《印雪斋随笔》：万全县十里许，有名糊涂神庙者。……土人云：“（此）神司雹于此土，少慢之则淫雨为灾。”则糊涂也是神灵。

4.《山海经·西山经》：天山有神，犹如黄囊，浑敦无面目。

5.《俗书刊误》：物完（通于“圆”，没有问题吧）曰囫囵，与浑沦同义。

手头书不多，仅略引以上数则。但我想，根据这些材料推知：

1.浑沌、浑敦、浑沦、糊涂、鹘突（今日俗语称花苞为“骨朵”，本此）、鹘轮、轱辘为同源语。

2.凡面目作浑圆之神，如雹神，如太阳神，以至天地未开辟之前的浑元大气神，均称为“浑沌”、“浑沦”——糊涂之神，恐怕并非没有证据吧！

顺便指出，拙著《诸神的起源》是一部相当惹麻烦的著作。

第一，此书并非没有错误和缺点。钱钟书说，写一本书就是造一个谬误。没有错误的书是没有的。

但第二，此书中虽多有大胆反传统的异端新说，却并不像某些自居专家的朋友想像的那样，都是毫无依傍、独逞臆说的所谓“硬伤”（参看《历史研究》1988 年第 6 期我对王震中的答复）。至于张猛此文之所指摘，坦率地说，我多数不敢苟同，并且有证据与他细细商

量。只是我近期正倾全力关注现实中的经济学问题(参看香港《明报月刊》1988·11—1989连载拙作,以及近期《经济学周报》),所以暂不详答。但稍俟时日,我一定另作专文,将所感不解者一一请益于张君。届时,亦将拜请贵刊赐在下一席之地,以示公正不阿并体现学术上的双百方针。先布此短札,答复张君质问。祈与刊出为盼。

此致

敬礼

何新

1989．3．6

附录 7 《九歌》新论

一

宗教崇拜有两大起源：

1．太阳崇拜(自然与人)——与经济生产、畜牧和农业有关。

2．生殖崇拜(人与人)——与人的生产、繁殖有关。

太阳与生殖的合一，即自然与生命的合一，其创造与主宰者，就是神灵和上帝。宗教活动包括两大领域：一是体验和实践的领域；一是超越即思辨的领域。前者的典型升华物是宗教性艺术，后者则演化为哲学(形上学)和科学(形下学)。

古代祭神之礼，概而言之，可有四大要素：

1．献纳活动(交换)，古称祭、献。

2．性活动(模拟)，古称“交”(郊)、“祀”(上巳)、“御”。

3．艺术活动(赞赏，暗示，操纵)，古称“祝”、“观”、“巫”(舞)。

4．叙述与记录(绘画，记事)，古称“祠”、誓、志。

赞美诗、歌、舞蹈、音乐，以及人体装饰，可以看作艺术的起源。在这个意义上，艺术起源于宗教。

在古代中国，生殖神常被寄托于几种神秘动物身上，以之作为生命图腾：

鳄鱼、龟、鸵鸟、羊、蛇。

二

《九歌》，即樵歌、酒歌，又称郊歌(郊祭之歌)，即祭祀之歌。古又称“升歌”、“登歌”，本为明堂祭天神的古代礼仪。

九，字通纠。(《庄子·天下》：“禹九杂天下之用。”注：九读纠，纠合错杂也。)纠，交也。故《九歌》又可释作交歌——郊祀之歌与交会之歌。所以九歌，即乐府古歌。九歌起源于与神灵交通之歌。

升歌、登歌，升、登，蹈也，即舞蹈而歌。古音韵的研究表明，九古音有高音。高古音与京、城、登、升可相通转。故九歌亦即升歌也。

《礼记·明堂位》：“升歌清庙。”《尚书·大传》：“古者帝王升歌清庙之乐。”《礼记·祭

统》:"夫大尝升歌清庙,大管象朱干玉戚以舞大武,八佾以舞大夏,此天子之乐也。"《文王世子》:"天子视学,登歌清庙。"

这里所谓"登歌"、"升歌",亦即"九歌"。

三

古《九歌》是祭祀太阳神、太阴神和四季神之歌舞。《明堂·月令》:"四时迎气,荐寝庙,大饷帝,祈天宗。"《周礼·大司乐》:"以乐舞教国子,舞云门,大卷,大成,大磬、大夏、大濩、大武,以六律六同、五声八音、六舞大合乐以致鬼神示,以和邦国,以协万民,以安宾客,以悦远人,以作动物。"

古印度教有不止一位太阳神,中国亦然。中国的四方神,即四季神,也就是东西南北的四位太阳神;其配神则是四位季风之神(四太阳神,阳性。四风神,阴性。)

东君,青阳——雨神——其配偶:(河伯)伏牺;

湘君,赤阳——火神——其配偶:(湘夫人)祝融;

少司命,白阳——霜神——其配偶:(大司命)蓐收(黎母);

山鬼,黑阳——冰神(夜神)(玄冥)——其配偶:(国殇)蚩尤。

李嘉言指出:

"原始社会对于神及性的信仰,根本分不开。《汉书·地理志》说楚地信鬼,重淫祀,其根即在此。人神恋爱是人祭的变相。河伯娶妇是人神恋爱,又是人祭。"其说甚是。《九歌》的功能,是人与神的会合,其会合的方式是音乐,是诗歌与性活动。在中国古代宗教中,"礼乐"二字至为重要。所谓"礼","履也",而履的本义是舞蹈。

"若乐六变,则天神皆降,('六弋',《山海经》)若乐八变,则地示出,九变,则人鬼可得而礼(朋)。"这段神秘语言的奥秘,即在于暗示了伴随音乐歌舞之后的人神恋爱。

(四)

九歌演奏之地在清庙,即宓宫、太庙、明堂、辟雍、大社坛(春台、桑台)。亦即汉代所谓乐府(大司乐之所主),所谓秘馆。其变名又称宓宫、春宫、春台(《考古》,1991. 11)。

秘室中有秘戏图及模型。山洞溶岩喀斯特常被看作自然形成的宓宫,悬挂着天然形成的石且和地乳。因此"郊宗石室"——神秘山洞,被古人看作汲取天地自然灵气的处所。石室修道被认为是能获取自然生命的所在。

汉儒或曰,宓室得名于闭门。然《吕览》慎大曰:"周明堂,外户不闭,示天下不藏也。"

《汉书·郊祀志》:“黄帝时明堂图,明堂中有一殿四面无壁,以茅盖,通水,水环宫垣,为复道,上有楼。”这表明宓室并不神秘,并不封闭。

古代祭祀,一曰郊,交也,“与神交通”。《御览》卷820引《史记》:“皋陶曰吉而必同,与神交通。”“吉”即喜,“同”即通,是古代性活动的通用隐语。《文选·甘泉赋》李善注:“祭天曰郊。郊者,神交接也。祭地曰祀。祀者,敬祭神明也。”(祀通祠、饲、司也。以血肉贡神之祀,曰祭。)这种与神交接,是通过女巫师进行的,女巫师即神女,其所居称阳台、春台,亦即乐府,正是后世秦楼、楚馆、青舍的起源。从《楚辞》与《史记·封禅书》的内容看,直到西汉,祭神活动中仍然包含着性的活动。这是极可注意的一种古文化现象。[①]

五

屈原所作《九歌》,承袭古“九歌”传统,但已运用战国后期出现的五方十神天文哲学观念。

《尚书·帝命验》:“帝者,承天立五府,以尊天重象,赤曰文祖,黄曰神斗(即北斗),白曰显纪,黑曰玄矩,苍曰灵府。”

(《御览·帝命验》注:“天有五帝集居,大一降精以生圣人,故帝者承天立五帝六府,是为天府。”)

《尚书·帝命验》:“五府皆祀五帝之所也,文祖者文章之祖,周曰明堂。神斗者斗建也,四行之宅。周曰大室。显纪者法法也。周曰总章。玄矩者矩法也,周曰玄堂。灵府者,周曰青阳。”《素问》五运行大论:“黄帝生明堂,始正天纲,临观八极,考道五帝。”

“夏曰世室,商曰重屋,周曰宗庙(即明堂)。”世室,王国维说即大室、重屋,即神屋。

《礼记·明堂阴阳录》:“阴阳者,王者之所以应天也。明堂之制,周旋以水。水行左还,以象天内。有大室,象紫宫。南出明堂,象大微。西出总章,象五潢。北出玄堂,象营室。东出青阳,象天帝。上帝四时,各治其室。”

六

宓宫神庙是女神主之所居也。“姜螈履大迹,感神灵而生后稷。”是周之先母也(称“巫先”,舞仙),周立庙而后稷为始祖。“姜螈无所配,是以特立庙而祭之,谓之宓宫,宓神也。”

---

①例如以下信手拈来的两则记载:

《周礼·地官》:中春之月,令会男女,于是时也,奔者不禁,若无故而不用令者罚之。司男女之无夫家者而会之。”

《礼记·月令》:季秋之月,“是月也,申严号令,命百官贵贱无不务内,以会天地之藏,无有宣出。”仲冬之月,“是月也,命阉尹,申宫令,审门闾,谨房室,必重闭,省妇事,毋得淫,虽有贵戚近习,毋有不禁。”

(宓,匕,妣也)

古代巫觋,可称巫祝。巫皆舞女,祝即诵祝(咒),诵诗者也。侍神庙之男性,称阉寺(被宫刑者)与神女。此即寺人(侍者)、宦官之起源。中国远古的帝王起源于大巫祝,故其居所在"乐府",侍者为宦官。侍神之女性,或称神君(君,尹也,即化神画符、扶机者)。《汉书》记:"神君者,长陵女子。产乳(子)而死。见(降)神于妯宛若。宛若祠之。"

寺宫中设有火坛,拜火,称"祠社"。

《封禅书》:"帝师少翁,求仙,始宗祠灶。少翁言于帝曰:祠灶即可致物。物,鬼也。致物而丹砂可化为黄金。"(此表明炼丹术起源于拜火之古教)

又《封禅书》记武帝设"五帝祠",皆有圣火之坛。

七

《九歌》其文辞优美,虽然古今爱之者多,注释者多,但实际上存在的问题亦很多。可以说在本书之前,基本尚未得到真正合于古义的解释。

晋王逸论《九歌》起源谓:

"《九歌》者,屈原之所作也。昔楚国南郢之邑,沅湘之间,其俗信鬼而好祠(一作祀),其祠,必作娱乐鼓舞以乐诸神。屈原放逐……出见俗人祭祀之礼,歌舞之乐,其词鄙陋,因而作《九歌》之典。"

此说有三点值得注意:

1. 认为《九歌》起源于楚地民歌;

2. 是为祭祀鬼神之用;

3. 经屈原改造之。

众人多赞同王说中的第一、三两点,而摒弃其第二点。宋朱熹则以为:

"楚俗祠祭之歌,今不可得而闻矣。然计期间,或以阴巫下阳神,或以阳主接阴鬼。则其辞之亵慢淫荒,当有不可道者。故屈原因而文之,以寄吾区区忠君爱国之意。"(《楚辞辩证》)

此说中有两点可注意:

1. 暗示《九歌》来源中有原始两性关系的涵义,"或以阴巫下阳神,或以阳主接阴鬼"。此说甚具灼见。这种人神恋爱,亦即古人所谓"神媒"、"神妓"、"神交"、"野合"。

2. 指出屈原在改编《九歌》时寄托了忠君爱国的政治涵义。

第一点,从文化人类学角度看是令人饶有兴趣的。

第二点,我们从《九歌》的内容中可以体认:(1)对楚人先祖的崇敬(东皇颂);(2)对战场死难烈士的崇敬(国殇)。

由王、朱之说中,可以找到《九歌》的三层意义:

1. 民俗人文意义。

2．宗教哲学意义。

3．政治意义。

朱熹指出：

"篇名《九歌》，而实十有一章。盖不可晓。旧以九为阳数也，尤为衍一说。或疑犹有虞夏《九歌》之遗声，亦不可考。今姑阙之，以俟知者。"

案，这个问题，通过本书的研究已可解决。《九歌》之名，我们可以从三层意义上确切解释：

1．九，交也，交变之歌。九歌歌诵十神，五男性五女性，交错为诵，故可称交歌。

2．交，通作郊。郊天神之祭祀歌舞，名曰九歌。

3．九，九天宫。九歌十神是九宫之神，九宫神歌，故称九歌。

其名皆与其篇数无关。(后人凡以九附会者，皆谬说也。如闻一多以为有衍篇，亦误。)

八

由上所论，"九歌"实即楚国之房中乐。房中乐别称享神歌。

魏侍中谬袭奏："元旦祭祀娱神，登堂歌先祖之德，下堂歌咏燕享，无事歌后妃之化也，宜依其事以名其乐，改安世歌曰享神歌。"

《汉书·礼乐志》："房中祠乐，高祖唐山夫人所作也。周有房中之乐，至秦名为寿人。[①]孝惠二年使乐府令夏侯竞备其箫管，更名曰安世乐。"

"歌咏燕享"，《礼乐志》作"神来燕娱"。师古注："娱，戏也。言庶几神来燕戏听此乐也。"

《周礼·大司乐》："二至以乐降神，一变而致羽物及川泽之示，再变而致蠃物及山林之示，三变而致鳞物及丘陵之示，四变而致毛物及坟衍之示，五变而致介物及土示，六变而致象物及天神。"又云："乐六变则天神皆降，八变则地示皆出，九变则人鬼可得而礼。"此皆言礼行于明堂。

明堂闭雍之所有桑林，又有蚕室，此在古代是一种女子秘密会社。(参看《通典》卷46先蚕)

《逸周书》世浮：

王不革服，格于庙，秉黄钺，语治庶周，龠人九终。……

癸丑，荐殷俘巫士百人。龠人造。王矢琰秉黄钺，执戈。王入，奏庸，大享，一终。王释手稽首，王定，奏庸，大享，三终。甲寅谒戎服于牧野，王佩赤白旗，龠人奏武。王入，进万，献明明。三终。乙卯龠人奏"崇禹生开"三终，王定。

---

①寿人，即仇人，仇，古训偶也。与寿音通。

案,“终”通成。箫韶九成,即九终、九钟、九鼓也。九歌,明堂乐、房中乐,又称合欢之乐舞。《后汉书·陈禅传》:“古者合欢之乐舞于堂,四夷之乐陈于门。”

合欢之乐,即古乐府中相和歌之体,亦可证“九歌’,即交歌之义。

结　论

以上的考证,虽只引证了不完全的资料,但已可以揭示《九歌》的真正性质。这个问题的破解,关乎中国古代文化的研究极大。

(1992 年 8 月初稿
1993 年 1 月二稿)

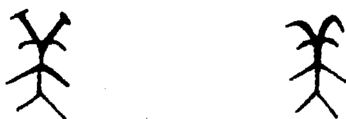
附录 8　说美

“美”是美学中最重要的语词和概念之一。但是它在汉语中的初始语义，却一直是一个谜。

一种传统的说法是，“美，甘也。字从羊、大”。也就是说，“美”的语义似乎是从美味中引申出来的。

这种说法相当权威与颇为流行，但其实却是望文生义的附会之谈。

实际上，从古字形学的角度看，美字并非羊、大的合体字。其字形乃是一个头戴羽饰的人形。（见下图）



值得注意的是，古代有一位《诗经》的传注者解释“美”字的意义指出：

美，谓服饰之盛也。（《诗·关雎序》）

参照于“美”字的形、义关系，这一解释是比较接近美字本义的。但是从语源看，“美”字在上古汉语中，还有更深一层的涵义。首先应注意，“美”字的古音，并不读今音的 m ě i，却读作 w ě i：

——《经典释文》引《韩诗》：“美”作“娓”(w ě i)。

——《广韵》：“美”读音同媺(w ě i)。

——《玉篇》：“美”读“亡鄙切”(或作“无鄙切”)。

由以上古语言材料可知，美字的古声母，并不在“莫”(m)部，却在“亡无”之部。

如果我们再注意到，跳舞之“舞”字的上古读音是“王禹切”(《玉篇》)——即读作 wui，那么就会发现一个耐人寻味的语言现象——在上古语音中，“美”、“舞”二字，实际上语音



相同。“舞”字的古文字形如上页末。

《说文》:舞,乐也。用足相背,读“无”声。古文:罡。

我们看甲骨文中的舞字,所描写的正是一个人手持双羽或戴羽而舞蹈。特别是《说文》所录古文(即战国文字)的“舞”字,字形与“美”的古文字非常相似——好像一个人头顶着羽毛。其实这个字应即《说文》中的“翌”字的异体字。“翌”,是古代的一种舞蹈:

翌,乐舞,以祀星辰也。从羽,王声,读若皇。

汉代经学家对这种舞蹈仪式曾作过深入研究。他们指出:翌舞是祭祀太阳神而使用的。舞者头上装饰羽毛帽,手中也持着羽毛,都是为了模仿作为太阳神象征的凤凰。①戴在头上的羽毛冠帽,称作“翌”,而持在手中的羽毛,称作“翿”。

如上所述:美的本义来自以羽毛为装饰的舞蹈。这种舞蹈,在上古的图腾文化中,本来是一种祭祀太阳神的神圣之舞。由于这种神圣典礼必然具有的欢乐气氛,所以“美”——“舞”,在其原始语义中,还具有着“娱乐”和“欢乐”的涵义。

综上论,美起源于舞蹈。“美”与“舞”两字最初乃是同音、同形、同义字的分化。②这就是汉语中“美”这个重要语词的本义和语源。

更有趣的是,进一步的语源学研究还可以表明,“美”字不仅与“舞”字同源,与音乐的“乐”字,在语言起源上也是同源的。③实际上这也应该是很自然的,因为富于节奏感的原始舞蹈,必然需要伴随着强烈刺激性的音乐和歌咏。所以,原始舞蹈的起源,不仅是汉语中“美”这个语词的起源,而且也就是音乐及诗歌的起源。

1988. 2. 1

---

①《周礼‘舞师》:“皇舞,舞旱暵之事。”郑司农注:“翌舞,蒙羽舞,书或为皇。”“以羽帽复头上,衣饰翡翠之羽。”郑玄注:“杂五彩羽如凤凰色,持以舞。”

②从语音看,“美——舞”两字的演化,表现了 mei—wu 这两种共源读音的分化。这在古汉语中是一个具有普遍性的规律。请看以下一些词例:未——末,午——昧,妩——媚,妫——妹,痞——寐,等等。此外,舞字音转为“娥”,这个字在古汉语中的意义正是“美丽”(见《方言》)。

③《诗·大雅》周原膴膴,《毛诗传》曰“美也”。

又,美即每也。《左传·僖公二十八年》:

舆人之诵曰:“原田每每。”(毐)

杜诗曰:“晋君美盛,若原田之草每每然。”[何案,每,今作茂]每字,其形写照女子头上冠羽。

附录9 《九歌》十神奥秘的揭破

一

中国先秦文献中,有几部著名的典籍,虽然数千年来对它们进行诠释、研究的著作在数量上堪称汗牛充栋,但其中却一直存在着某些至今仍未解决的重大问题。如为人们所熟知的《尚书》、《周易》和诸《礼》就是这样,而屈原的《九歌》亦是如此。古今之治《九歌》者,往往不是强作解人,就是泛论艺术。由于一些问题没有解决,他们的注释和评议便难免错误、浅泛。

兹不繁说,仅举一端以明之。《九歌》所颂十神,实际上极为整齐有序,暗合于先秦中原以齐国为中心而流行的阴阳五行及五方十神学说。请看下页的两幅示意图。

左图的根据是《礼记·月令》,右图则是将《九歌》中的十神依照五行方位所作的排列。两图相比,我们可以极为惊异地看出一种同构对应关系。这种关系的出现绝不是偶然的。由此入手,我们就可以解开与《九歌》有关而二千年以来聚讼纷纭的若干重大疑难问题。以下即择要略作考释。

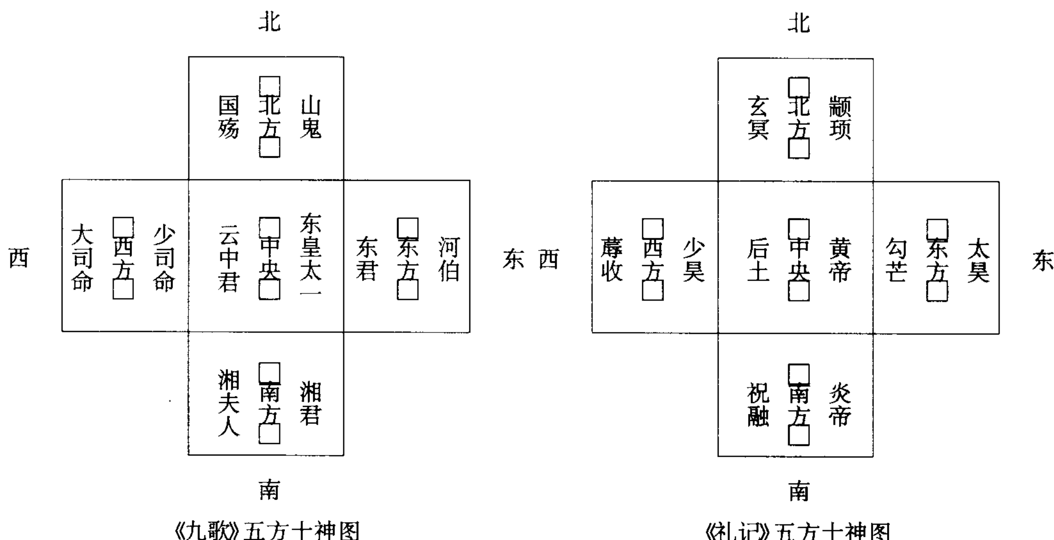
二

《九歌》所祀诸神中,以东皇太一为最尊。东皇太一究竟是什么神,一向是个大谜。钱宝琮《太一考》:"据歌词看来,东皇太一是一位天神,是毫无疑义的。但是他的地位和权威却无从推测。秦以后的书中虽常见太一之名,但从没有和东皇两个字联在一起的。"程憬《泰一考》亦说:"太一而称东皇,不知何据?东皇之名,汉以前的古籍仅此一见。"

在下图中,我们看到,东皇太一作为《九歌》中的最高之神,居于中央地位,与中原五帝中的"黄帝"地位相当。那么东皇太一是否就是黄帝,我们可以作一下研究。

首先应当指出,历代学者之所以不能解开东皇太一之谜,是因为他们没有意识到,这里必须解决一个至关重要的训诂学问题。案,东皇太一之"东",其字义并不在本形中。"东"当训作"重",二字音、形皆近,可以通用(《类篇》:重读东声)。例如战国齐威王器《陈侯因資鼎》铭文:"绍练高祖黄帝",练即緟字,东、重通用。[1]

①练,《金文编》释作"緟";段玉裁《说文解字注》:"緟,经传皆假重为之。"



《九歌》五方十神图　　《礼记》五方十神图

“重”字,在古代典籍中可与“神”字通用。《史记·夏本纪》“重命用休”,《书·皋陶谟》作“申命用休”,而“申”正是“神”之本字。郭沫若说:“申字在古有直用为神者,如《克鼎》之‘显孝于申’。”[①]再如,“鼎”在古代常称作国之“重器”,但又记作“神器”。不仅如此,东、重与“常”也是一音之转,常、尚、上古本同字,也同样有神的意义。

综上论可知,所谓东皇太一,其实当训作“重皇太一”,即神皇太一。也许有人会问,如果东皇太一可训作重皇太一,那么按此例,是否东君亦可训作重君、神君呢?我以为,确实可以。上古传说,重司天,黎司地。黎又作厉、历、螭,即社神句龙(螭亦龙名)。而重则正是天神和日神,即东君。

那么《九歌》中的这位“东皇”——“神皇”,又是什么人?其实他正是黄帝。毕沅《吕氏春秋校正》:“黄帝作皇帝,皇黄古通用。”《春秋繁露》:“以轩辕为皇帝。”以是可知,黄帝古称“皇帝”。

《东皇太一》篇:“吉日兮辰良,穆将愉兮上皇。”这个“上皇”,古今注家都以为是一个抽象的神,其实“上皇”就是神皇,也就是“黄帝”。

我在《诸神的起源》中曾指出,黄帝就是光帝,也就是太阳神。[②]但《九歌》中已另有东君是太阳神。由此可知屈原《九歌》的东皇太一虽然是“黄帝”,却未必是太阳神。那么《九歌》中作黄帝的东皇太一究竟是什么神?为了解决这个问题,我们就必须搞清中国古宗教

①《甲骨文字研究·释支干》

②《说文》“黄”字“从田”(古文),“光声”。实际上,田乃日之讹,黄字从日从古文光,光声。


金文"东"字


金文"重"字

中"太一"这个怪名称的由来和涵义。

太一的问题,是中国古代宗教文化中一个极其重要的问题。自 20 世纪初叶以来,一直为现代学者所关注。而其真相——这包括两个方面:(1)语言学的,即"太一"一词的语义,(2)宗教学的,即"太一"指的是什么神? 在天地的何处? ——却迄未考明。

太一,在先秦典籍中又记作"大一"(大、太古同字)、"太乙"、"太极"、"泰一"、"泰帝"。以音类求之,太一"太极"其实就是"帝"字的切语,即上帝的别名。帝在上古是最高天神之称,"太一"亦如是。"诸神,百神也。太一,天神也。"①"泰一,天帝之别名也","天神之最尊贵者也。"②"泰一者,执大同之制,调泰鸿(泰鸿与太昊通)之气,正神明之位者也。万物所出,造于太一,化为阴阳。"③有人以为"太一"是战国末期新出现的一种神,其实不对。宋玉《高唐赋》:

有方之士:进纯牺,祷琁室,醮诸神,礼太一。

在这里,以"太一"与诸神相对言,作为上帝的别名。实际上,"太一"一名的出现,很可能是由于方仙术士避讳直言"帝",故以"太一"为称。这种做法,与战国后期开始风行的那种对帝王尊尚者避讳称名的风俗是一致的。

这里,我们还要揭示中国古代语言和宗教中的一个重要秘密。"帝"——上帝,就其初义而论,本乃是上古时代,人们据以判断天象和季节的主宰星辰之称。以音训考之,"帝"与"天"(古读如颠或顶),古同音通义。但由此就可以知道,如果人们据之以建时令、制历法的主宰星辰有了变化,人们的天文观念有所改变,那么这就必然意味着,关于"帝"的观念也要发生变化。在远古时代,"帝"首先是指太阳。先民"日出而作,日入而息",太阳升降及其出入方位,曾是人类据以决定季节和年岁的天然圭表。所以在古代语言中,帝亦被称作"震",震通于辰,又作晨。晨(辰)者,时辰也。古有司晨之官,司晨也就是司时,而晨字从辰从日,正表明了这个观念与太阳的密切关系。这里还应当指出汉语中一个有趣的现象:古代从"辰"音者,往往具有神的语义。例如晨、辰、震三字,在上古典籍中都用做对天神的称

①《文选·高唐赋》王臣注。

②《史记·正义》

③《淮南子·本经训》。

谓。不仅如此，我们知道古代皇帝自称为“朕”，而且只有皇帝一人可以称朕。为什么如此？其实，“朕”也就是“申”或“震”的通假，其含义正是“神”。

三

中国文字具有这样一个特殊性：它既是语言(语音)的记号——以音标义，音中有义；又是形象的记号——以形标义，形中有义。在文献中，当某些汉字的这两种功能不协调时，就可能导致解释的歧义。“太一”一词就是这样。最初它只是帝字的切音字，是为了敬神而采用的避讳称呼。但自《老子》问世以来，“太一”得到了新的解释，它被认为是先天地而生的浑元真气——但这已是后话。值得注意的是，在《说文》中却仍然保留着“太一”的古训。《说文》训“一”：“一，唯初太极，道立于一。造分天地，化成万物。”在这里最值得注意的，是许慎以“极”训“一”。[①]什么是极呢？极，是古代测时的圭表。最早的圭表是所谓“建木”，[②]即立一根长木于地面，测其影而定时，这木表就称作“极”，也就是“丨”(即“一”)；又称作“仪”(与“一”同音)。《说文》：“仪，度也。”度，即度圭，《周礼》记作“土圭”。“土圭所以致四时日月之影也。”[③]上古常称日、月为两仪，就是因为太阳与月亮都曾被古人看作观测时节的表尺(太阳历与太阴历)。所以许慎据古文家言，训“一”为“极”，并以之作为观天“道”——即天体运行轨道(赤、黄道)和主生万物的尺度。这一训释貌似神秘，其实包蕴着深刻的涵义。由此我们才可以真正理解究竟什么叫“大一”(大仪)、“太一”或“太极”。“大一”即“大仪”，就是观天道定四时的标尺。如前所述，这也正是“帝”字的本义。老子说“侯王得一以为天下正”，[④]此处所说之“一”，即“仪”，也正是表度之义。

但是我们又应当知道，在中国上古时代，人们曾采用过不同的星辰来作为测定天地运行、季节历法之尺度的“太极”，由此而生发了关于太一神的不同涵义。前已指出，最早的“太极”是太阳。[⑤]所以古人说：“太一，天之尊神，耀魄宝也。”[⑥]“耀魄宝’’即耀灵——照耀之神，亦即太阳。但是，以太阳为圭仪观测季节并不准确，由此而导致了历法的发展和“辰极”的概念的变迁。《左传》上说：“大火为大辰，伐为大辰，北辰亦为大辰。”[⑦]火、伐都是星名，是在太阳以后被用以测时的不同“太一”。但到战国时代，这两个星也不再被看作

---

①极、一两字古音近相通假，所以“太一”又称“太极”。

②建、极两字为一音之转，所以“建木”即是“极木”。

③《周礼·地官》郑玄注。

④《老子》第三十九章。昧于“一”字本义，古今释此，竟无一真解者。

⑤这应是中国古天文学中“黄极”一语的由来。

⑥《淮南子·天文训》高诱注。

⑦《左传·昭公十七年》。

"太一"了。当时新的"太一"变成了北极星。请看典籍中的记述：

中宫天极星，其极明者，太一常居也。[①]

这里所说"天极星"、"太一"，就是指北极星。

天皇大帝，北辰星也。含元秉旨，舒精吐光。居紫宫中，制驭四方，冠有五彩文。[②]

中宫大帝，其精北极星。含元出气，流精生物也。[③]

北极以及北极星，之所以被看作天之"太极"，是具有深刻原因的。天文学家指出，夜晚看天空，群星仿佛附着于一个倒扣的大碗上(此即古人所谓"盖天")。这天盖围绕着北天空中固定的一个中心，昼夜不停地旋转，所以古代称天宫为"旋(璇)宫"。而北极星所在的位置，恰好离北天极，即天半球诸恒星绕之旋转的视觉中心很近，似乎它就是天之枢纽，亦即天宇穹庐的最高最远一点(即"天极")。在它附近的北斗七星，一昼夜恰绕北极旋转一周，所以古人称北斗为"帝车"——即上帝之车。根据北斗所指的方向，及其与作为"太一"的极星所成的角度，不仅可以测定时辰，而且可以测定季节。[④]所以《尚书·尧典》说帝舜"在璇玑玉衡，以齐七政"。帝舜即帝夋，在《山海经》中他是太阳和月亮的父亲(长沙出土《楚帛书》亦证实了这一点)，即上帝。

《史记·天官书》中说：

斗为帝车，运于中央。临制四向——分阴阳，建四时，均五行，移节度，定诸纪，皆系于斗。

《吕氏春秋·孟夏纪》中说：

太一出两仪，两仪出阴阳。阴阳变化，一上一下。合而成章，浑浑沌沌。离则复合，合则复离，是谓天常。

《吕氏春秋·孟夏纪》中的这段话似乎很神秘。其实如果用今天的话来阐释，其涵义不过是：

北极("太一")作为天轴，使日、月("两仪")围绕之而旋转。[⑤]由于日月的交替，又导致昼、夜、阴、晴、寒、暑的变化，这种上下交替往返不已的变化，就叫做天之"神"。

这一段话，实际上相当精辟地概括了战国时代中国天文学中所谓阴阳学说的

---

①《史记·天官书》。

②《史记·正义》引《元命苞》。

③《史记·正义》引《文耀钩》。

④颇疑"太阳"实际也是"太一"的音转。"一"通于"易"。历、易古音同(历，古读"yer")。太阳不专指日，正如太阴不专指月。

⑤日、月两仪，似因为日、月均曾被作为"太一"。

由来和基本理论。

通过以上讨论，我们现在就可以知道《九歌》中所谓“东皇太一”之神究竟是指谁了。我们说过，东皇就是黄帝。但作为五方帝系统的中央之神，黄帝是否也是中天之星的北极星呢?这个问题的答案，是典有明征的。《史记·天官书正义》引古纬书:“黄帝坐(大)一星，在太微宫中。含枢纽之神。”案，“微”古音乙，[①]“太微宫”即太乙宫，亦即太一宫。含、旋音通，“含枢纽”亦即旋枢纽。《晋书·天文志》引古纬书:“北极，北辰最尊者也。其纽星，天之枢也。”由此可以确证，我们以上所论东皇太一——黄帝，就是战国时阴阳五行说(本是一种天文历法学说)中，所崇拜的宇宙中央之神北极(太一)星不误。

四

在搞清了东皇太一的真相以后，我们现在就可以比较容易地解决关于云中君的问题了。我们知道，与“东皇太一”一样，“云中君”也是一位历代注家对之聚讼纷纭的怪神。王逸说它是“云神”，而闻一多则说它是月神，表面看来都有道理。但若细玩文义，仔细推敲，则此二说均难成立——它既不是云，也不是月。[②]作为东皇太一——(黄帝)的配偶神，云中君乃是中国古代宗教中太阴之神的化身。我们知道，在中国古代的宗教观念中，北极星与太阳一样，曾被看作至阳、阳极之神:

北辰，太阳之精也。[③]

北极，天之中。阳气之北极也。极南为太阳，极北为太阴。[④]

由此可见，东皇太一正是“太阳之神”。只是正如“太阴”一名并不专指月亮，“太阳”一名亦不专指日。在中国宗教观念中，阴、阳不独生，祭阳神必以阴神相妃配。《淮南子·天文训》:“有二神混生，经天营地。”高诱注:“二神，阴阳之神也。混生，俱生也。”(由此我们可以理解中国宇宙创造神伏羲女娲合体交尾的那一奇特形象的由来。)

而在《九歌》中，与东皇太一相妃配的女神就是云中君。(由此我们又可以知道，闻一多在《九歌解诂》中把云中君移到东君之后，实在是错点了鸳鸯谱。)

首先从训诂上考虑，云者，阴也，隐也。(说见《释名》，阴则是隐的初文。)所以云中君可以训作“阴中君”、“隐中君”。若训作阴中君，请注意，她就恰与作为阳神的东皇太一相妃

---

①此音至今犹存，如“尾巴”“亦读“乙巴”。

②诗中说此神“与日月兮齐光”，那么当然既非日亦非月;又说她“猋远举兮云”，当然也不是云。

③《春秋元命辅》

④《史记正义》引《物理论》。

配。而若训作隐中君,我们就要提问,中国古天文学中,是否确有一位天神,有名有迹而无形,仿佛一位"隐君子"?

有人会以为提出这个问题是在开玩笑。殊不知其答案却是肯定的。原来这位隐君子——云中君,就是战国秦汉时代那位赫赫有名、威力无边的宇宙司阴大神——"太阴君"。

王引之《经义述闻·太岁考》中说,太阴别名有六:

太岁一也,太阴二也,岁阴三也,天一四也,摄提五也,青龙(青龙或曰苍龙)六也。《尔雅》谓之太岁,《史记·天官书》谓之岁阴,《甘氏星经》谓之摄提。

这里我们特别要注意"摄提"这个名称。求之古音,摄提可读如"匿地"(摄从聂得音),正是隐匿神秘之义。又,屈原《离骚》:"摄提贞于孟陬兮,唯庚寅吾以降。"可见屈原确实是知道这个"太阴"天神之存在的。

《史记·天官书》:"摄提者,直斗杓所指,以建时节。"《淮南子·天文训》:"天神之贵者莫贵于青龙,或曰天一,或曰太阴。太阴所居,不可背而可向。北斗所击,不可与敌。天地以设,分而为阴阳。阳生于阴,阴生于阳。阴阳相错,四维乃通。或死或生,万物乃成。"

我们可以看出,古代人对于这位"太阴神"是何其敬畏又何等崇拜。它能佐合阴阳,主宰天地,并且在典籍中又正是常与北斗(北极)相并提。触犯了她,就会为"北斗所击"。此北斗,应正是指天帝,故言"不可与敌"。由此可见,太阴当然有资格与"东皇太一"相匹配。再请看这位神灵在诗篇中的形像:

龙驾兮帝服,聊翱游兮周章。……

览冀州兮有余,横四海兮焉穷。思夫君兮太息,极劳心兮忡忡。

在这里首先可以注意这位天神是一位"劳心忡忡"——很辛苦的女性。同时我们又可以注意到她的威仪和排场,不仅乘龙车,而且更重要的,竟是身着上帝的衣冠(帝服)。试问中国古代普天诸神中,除了这位太阴星君之外,还有哪位女神够资格摆出这种排场?完全没有吗?也并不是。《淮南子·览冥训》中记有这样一位"女神":"考其功业上际九天,下契黄泉。名声被后世,光辉重万物。乘雷车,服驾应龙,……导鬼神,登九天;朝帝于灵门,宓穆休于太祖之下。然而不彰其功,不扬其声,隐真人之道,以从天地之固然。"不难看出,所描写的这位女神形像,与"云中君"的形像有惊人的相似之处:

(1)女神称"隐真人",恰与"云中君"同。

(2)乘龙车,服龙驾,鬼神导路,与云中君亦同。

(3)同是天地至上神之妃配,宇宙最高女神和阴神,亦与云中君同。

《淮南子》中这位女神,就是女娲。女娲在中国神话中有种种变相。她是伏羲之妻,也是黄帝之妻(嫘祖,说详《诸神的起源》)。由此,我们不仅可以确认云中君为东皇太一之妃配这一假设不误,而且可以确认:云中君其实就是女娲。关于伏羲与黄帝的关系,我在《诸

神的起源》中曾作过考证，指出二者在上古神话中是同一神分化为二名。那么在此，也就又得到了一个新的佐证。

我们应该感到惊异！因为《淮南子》成书于西汉初叶，《九歌》作于战国后期，其间相隔几百年，然而它们却记载了如此相近的同一个古代传说。这也表明《淮南子》书中保存古代材料甚多，具有相当高的可信性和重要性。

明白了“云中君”的真相就是女娲，我们才可以真正理解诗中所描绘的如下形像：

灵连蜷兮既留，烂昭昭兮未央。

蒋骥《山带阁楚辞注》：“连蜷，长典之貌。既留者，云之在天。”这一解释不错。只是古今注家似都没有注意，此句首字“灵”可训作“龙”（二字古音同，典籍中常可互用）。龙连蜷，是形容这位女神有一副像龙一样长典连蜷的体态，这一点又恰与“女娲蛇躯”的传说相证合。而“烂昭昭兮未央”，则是说这位女神有若明若暗而又昭昭不已的“微明”之光。“烂”字在古语言中，常用以形容星。例如“明星有烂”。[①] 那么这个太阴是否也是天空中一颗真正的星呢？回答是否定的。

原来，作为云中君的“太阴”并没有实体，而不折不扣地只是一个虚影——“阴”。天文学家钱宝琮曾这样论述“太阴”：

在战国末期，发现每逢寅年木星在丑，卯年木星在子，辰年木星在亥，如此经过十二年，木星周游一遍。那时的人就想像一个木星的反影，也在黄道附近周游。速率和木星相同，而方向却相反。用这个反影纪年，比直接用木星纪年便利。这个木星反影，《淮南子·天文训》中叫做“太阴”……在一方面是木星的反影，一方面又是最尊贵的天神。它的玄妙，真是无理可喻！[②]

五

《云中君》诗中还有极可注意的一句，是《九歌》历代注家所普遍忽视的。此句即：“蹇将淡兮寿宫”。

句中这个“淡”字很值得玩味。其实这个淡，普通于“坛”——即祭社神之坛，而“寿宫”乃是祭社神——即高媒母神的神宫。

解决这个问题至关重要，它不仅可以确证云中君这位女神的真相，还可以使我们发现先秦两性文化中的一个重大秘密。

何谓“寿宫”？王逸注说：“寿宫，供神之处也。”案《吕氏春秋·知接篇》高诱注则说：“寿宫，寝堂也。”由此可知，寿宫似乎是一种特殊的神宫。既可作神殿，亦可作寝堂。更为耐

① 《诗·郑风》。

② 《钱宝琮科学史论文选集》，第222--223页。

人寻味的是，这种"神宫兼寝宫"的"寿宫"制度，一直保持到唐代的长生殿制度中。

《旧唐书·玄宗纪》(略引)：

天宝元年冬十月辛丑，新成长生殿，名曰集灵台，以祀天神。

(请注意"台"与"坛"古字通用，长生殿配集灵坛(台)，也显示了这个殿的性质。)

而《资治通鉴》卷 207 胡梅润注："唐寝殿皆谓之长生殿。"

由此可见，直到唐代，皇宫仍是一种"长生殿"，既是神殿，又是帝、后的寝堂。其实，唐代长生殿，亦即周代之寿宫。[①](在汉字中，"寿"字乃是一个颇有神秘意味而多义的字眼。这种多义性，使这个字成为汉文化中多种语言游戏的扮演者。)

"寿"字与"神"字谐音，又与"生"字谐音。在死者冥具上饰寿字，即取其成"神"之义。而祝人长命亦献"寿"字，所取却是长"生"之义。

不仅如此，与男女生殖有关的秘戏之术亦可称"寿"。周代"房中"乐，秦代"寿人"，在这里"寿"显然取的又是"身"(娠)的谐音。寿宫在周代，又称作閟宫。閟通作妣、匕，閟宫即妣宫——女神、天后之宫。《诗·鲁颂》中有《閟宫》一首。这首诗对于研究先秦文化制度具有极重要的意义，可惜历来不被重视。原诗甚长，兹引其第一节的部分：

閟宫有侐，实实枚枚。赫赫姜嫄，其德不回。上帝是佑(依)，无灾无害。弥月不迟，是生后稷。降之百福……俾民稼穑。……奄有下土，缵禹之绪。

孔颖达收谓："閟，闭也。先妣姜嫄之庙，在周常闭。"这里应当注意的是，禹是夏人社神，而其母名"高密"。"密、閟相通。其实高密就是高閟、高妣(匕)、高媒，也就是高母。妣、閟、密、媒、母诸字古音皆贯通，都是主阴事司生殖的母神之称。由于语言的变化，这位女神后来又称作"妈祖"或"马祖"。不久前在辽宁牛河梁发掘出的五千年前新石器时代红山文化女神庙的遗址中，就发现有巨型裸体女神像。毫无疑问，这种庙就是后世"寿宫"或"閟宫"的前身，而女神也就是高妣、高离、高媒或妈祖——天后"云中君"。

由《閟宫》一诗中我们还可以看出，鲁閟宫所祀二主，一是女神姜嫄(周、鲁之女祖)，一是农神后稷。由此可见，我们考释寿宫——閟宫是祭社神(农神)和高媒女神的神宫，确实不误。祭社必以人血或牲血灌土，所以诗首句说"閟宫有侐"[②]。这种血祭，古人认为可以祈福、祈多子和农业丰收，所以次句说"实实枚枚"。

为什么祭母神与祭社稷神(五谷神)在同一场所？这是具有古代宗教文化上的深刻涵义的。这种祭社方式，实际是上古"繁殖礼"的遗风。"所谓繁殖礼，一年一度行之于雨季到

---

①白居易《长恨歌》："七月七日长生殿，夜半无人私语时。"暗示帝、妃私昵于此殿，有祈福求子之义。陈寅恪《元白诗笺证稿》批评白诗，以为严肃神殿前不能作儿女昵戏，是由于他不明白这一神殿祭女祖及高媒神的特殊意义。其实是陈氏错了。

②旧注多释"侐"为"静"，其谬。侐从人从血。古礼："祭社必以血。"(《仪礼疏》)

来之前，即草木荣发、动物交尾时节。届时，图腾群体成员在特定的祭地举行法术仪式。他们将血浆洒布各地，口诵咒歌以促使隐在近侧图腾胚胎离其蜇居之处，繁衍增殖。”[①]在一些原始民族中，这种繁殖巫术往往同时伴随着某种性爱活动。中国的寿宫高媒社祭以及《九歌》中所祭“云中君”，都是这种祭祀活动中的女神。

最后还应当指出，中国上古所有的祭祀活动，往往有主神、有配神。在《九歌》中，东皇太一是主神，阳神；云中君则是阴神，配神。这种一阳一阴的祭祀方式，实际也就是商周宗庙“昭—穆”制度的起源。[②]

六

限于篇幅，本文难以全面而完整地重新考释《九歌》的整个十神系统。对于《九歌》中其他四组天神的详细考证，我想将来也许有机会另写一本专著。这里我只想指出，《九歌》十神中其余的八位天神，男神和女神各有四位。其中，湘君是男神而湘夫人是女神，国殇是男神而山鬼是女神。对这两点，人们大概不会有什么怀疑。所需注意的乃是另外两对，即河伯与东君、少司命与大司命。恰恰对于《九歌》中的这两对天神，古今误解极多。

在中国神话中，河伯是龙神，又是雷神[③]。在《九歌》诸神中，河伯作为龙神，其地位相当于中原诸神中具有青龙之象的东方神太昊(伏羲)。[④]这一点本文暂不作深论。我们所必须指出的是，在《九歌》中与河伯相妃配的女神，乃是太阳神东君。试看诗篇中对她的描写：

长太息兮将上，心低徊兮顾怀。羌声色兮娱人，观者憺兮忘归。

鸣篪兮吹竽，思灵保兮贤姱。

这种缠绵悱恻的情调和动态，显然表明了这位东君，[⑤]是一位美丽的“贤姱”。

我们再看作为雷龙之神的河伯，他的身边常伴随着一位女子：

与女游兮九河，冲风起兮横波。

与女游兮河之渚，流澌纷兮将来下。子交手兮东行，送美人兮南浦。

更重要的是，我们还可以注意到《东君》篇末句，与《河伯》篇末句正相呼应。《东君》篇末句，说东君“援北斗兮酌桂浆，撰余辔兮高驼翔，杳冥冥以东行”；而《河伯》篇末句，却说

---

①这是关于澳大利亚原始部落的繁殖礼的记述，见《世界各民族历史上的宗教》。

②昭，阳神；穆通密、母，阴神。

③详论见拙著《龙：神话与真话》(上海，1989 年出版)。

④黄帝、伏羲(太昊)，本来是一神多名。但正因为名字的分化，导致传说中新神格的诞生，遂由同一神演变为五帝系统中不同的多神。

⑤先秦美女子也常名作君，如齐有美女巫名“少君”。

河伯“子交手兮东行，送美人兮南浦。波滔滔兮来迎，鱼隣隣兮媵予”。一离、一送、一迎，显示了河伯与东君的深厚情意。

由此即可以提出一个重要的问题。《九歌》中对河伯与东君——即水神与日神关系的这种描写，是单纯出自诗人的瑰丽想像，还是在中国古神话中有深刻的根据呢？《论衡·说日》：

《禹贡》、《山海经》言日有十。在海外东方有汤谷，上有扶桑。十日浴沐水中。

《淮南子·天文训》：

日出于旸谷，浴于咸池，拂于扶桑。（旸谷又记作汤谷或温源谷，即温泉谷。）

《山海经·大荒东经》：

有谷日温源谷。上有扶木，一日方至，一日方出。

由此可以看出，日出之地是海外东方水中，地名“温源谷”，或“旸谷”，或“咸池”。而其坠落之地，却也在水中：日入于虞渊之汜。”[①]“日入崦嵫，人虞泉之池。”[②]由此我们方可以理解，何以《东君》篇描述日出之景：“驾龙舟兮乘雷，载云旗兮委蛇。”而当其归落之时，却是由水神伴行：“波滔滔兮来迎，鱼隣隣兮腾予。”

最后还应当指出，以日神为女神的观念，也并不是出自诗人的杜撰。《山海经·大荒南经》：“有女子名曰羲和，方日浴于甘渊。羲和者，帝俊之妻，生十日。”在这里，太阳神羲和，正是一位女性，与《九歌》神话显然出自一系。至于所谓“甘渊”，就是著名的太阳神之家，又记作“咸池”。在中国神话中，它既是东方日出之地，又是西方日没之地。

七

大司命与少司命的问题，也是需要讨论的。这里也有极值得注意的一点，却正与人们通常的意念相反，在这一对神灵中，大司命是女神，而少司命却是男神。

我们知道，《九歌》中的大司命是决定人类生死之神：

纷总总兮九州，何寿夭兮在予。

篇中对此神的形像作了如下的描写：

吾与君兮斋速，导帝之兮九冈。[③]……壹阴兮壹阳，众莫知兮余所为。

折疏麻兮瑶华，将以遗兮离居。老冉冉兮既极，不浸近兮愈疏。……

结桂枝兮延伫，羌愈思兮愁人。

---

①《淮南子·天文训》。

②《初学记》引《淮南子》。

③原文作“坑”及“阬”。《北堂书钞》引本作“冈”，字音近通用。

可以看出，诗中这位神灵，虽无美丽温柔之态，却也缠绵凄恻，深情动人。

“九冈”是什么地方？案“九”之本字与“鬼”字同音、同义、同源。[①]我以为，九冈实际就是《竹书纪年》所说的“昆冈”，亦即昆仑山。在《山海经》中，昆仑山是中央通天之山，又是地下冥鬼之山。更重要的是，此山正是《山海经》中的大司命——死神西王母的所居地。而西王母乃是《山海经》神话中的司月女神。一旦了解大司命是月神西王母，我们就可以理解篇中的这样两句话：

愁人兮奈何，愿若今兮无亏。固人命兮有当，孰离合兮可为？

再联系前引句中所谓“壹阴兮壹阳，众莫知兮余所为”可以看出，这些诗句都取喻于月相圆亏阴阳的描写，而寄寓了人生无常、离合悲欢的惋叹——此应又正是苏东坡那脍炙人口的名句“人有悲欢离合，月有阴晴圆缺”之滥觞。

八

少司命何许人也？这个问题曾困扰了古今几乎所有的注家。因为虽然司命之神见于《汉书》及《史记》，但司命一分为两，特别是专有一少司命，却似乎于典无征。由此发生出某些卖弄聪明强作解人者的无数妙怪之论。其实，个中奥秘一经说破，却又毫不足奇。《九歌》中所谓“少司命”，其实就是西方司秋之秋神“少昊”。少昊称“少”，故曰“少司命”，他是一位男性天神。

我们首先可以注意到，少司命出现在一个五彩缤纷，秋花满园并且美人满堂的氛围中：

秋兰兮蘼芜，罗生兮堂下，绿叶兮素华，芳菲菲兮袭予。

秋兰兮青青，绿叶兮紫茎。满堂兮美人，忽独与予兮目成。

不唯如此，在整个诗篇中，更暗示着一种仿佛云雨高唐之会的人神恋爱意象：

悲莫悲兮生别离，乐莫乐兮新相知。荷衣兮蕙带，倏而来兮忽而逝。

夕宿兮帝郊，君谁须兮云之际……与女沐兮咸池，晞女发兮阳之阿。

请读者特别注意诗中“咸池”一词。诗中记述，少昊与一位神女“沐浴”于此，并且为神女晒干湿了的头发。在中国古天文学中，“咸池”正是西方白帝少昊所在地。《史记·天官书》：“西宫咸池。”《正义》：“西宫白帝，其精白虎。”《离骚》：“诏西皇使涉予”，王逸注：“西皇，帝少昊。”洪兴祖补注：“少昊以金德王，白精之君，故曰西皇。”我在《诸神的起源》中曾论证过，咸池亦即甘渊，又作“感池”，咸、甘、感三字，在古代语言中都是两性关系的特殊隐语。上古书中常说到古帝“感生”，这既是一种神话，却也是一种上古风俗的纪实。其实这种“感生”就是“野合”，是世界各民族上古时代广泛有过的一种奇异的自然性交风俗。

---

① 《说文》：“龟，旧也。”此是音训。龟、鬼同音，旧、九同音。

在古代中国,这种男女欢会的场所,除了作为高媒神庙的“密宫”(闷宫),又往往寄托了“桑林”和“感池”之间。而这种性行为,亦正如高媒社祭时的密堂之欢一样,也是具有祈年和庆丰收性质的一种生殖巫术。这种巫术一年通常进行两次。一在仲春播种之月(后世演为三日三日上巳节),一在仲秋收获之月(后世演为九月九日重阳节)。[①]

只有理解这一点,我们才能理解少昊——少司命作为司秋而主刑杀(但这种刑杀是针对自然草木的)之神,为什么同时却是主掌生育的“司命”之神。请看他在诗中的自我吟唱:

夫人自有兮美子,荪何以兮愁苦?秋兰兮青青,绿叶兮紫茎。

后一句正是子孙旺盛的象征。

如果有人对此所论少昊就是少司命尚有怀疑的话,那么再请看《拾遗记》中采自《西王母神异传》的一则重要神话。这篇神话的精彩之处在于,它几乎可以看作《九歌》中《大司命》、《少司命》二篇的注释,却至今未被研究者所注意。

《西王母神异传》的少昊故事:	**与《大司命》、《大司命》的比较**
少昊以金德王,母曰皇娥。处璇宫而夜织。时有神童容貌绝殊。	皇娥,即女娲(娲、娥音转),亦即西王母、大司命。璇宫即玄宫,天宫也。“玄宫夜织”,正是月亮神的暗喻。中国神话中常以织布、织女暗喻月亮的死而复苏,绵绵不绝(吴刚伐月中不死树神话的深层意义与此亦同)。神童,即少昊。
称为白帝之子,即太白之精。	“太白者,西方金之精。”(《史记·天官书正义》引《天官占》)案,白帝之子,应作白帝子。以《九歌》“帝子降兮北渚”语例,白帝之子、白帝子亦就是白帝。
降乎水际,与皇娥宴戏。奏婵之乐,游漾忘归。	《少司命》:“与女沐兮咸池,晞女发兮阳之阿。”白帝与皇娥嬉游之所叫“扶桑”,据《山海经》,正是咸池所在地。两相比照,地点与少司命、大司命沐浴之地相同。
穷桑者,西海之滨,有孤桑之树。直上千寻,叶红椹紫。万岁一实,食之后天而老。	穷桑即空桑,亦即扶桑。桑树是春秋“欢会男女”之所。桑树多子,在这里显然也是一种生殖暗喻。而《大司命》:“折疏麻兮瑶华,将以
帝子与皇娥泛于海上,以桂枝为表,结熏茅为旌。 刻玉为鸠,置于表端。言鸠知四时之候。	

①参看本书《生殖神崇拜与阴阳哲学的起源》一文。

帝子与皇娥并坐，抚桐峰紫瑟。皇娥依瑟而浩歌曰：

天清地旷浩茫茫，

万象回薄化四方，

甘天荡荡望沧沧，

乘桴轻漾著日旁。

当其何所至穷桑，

心知何乐悦未央。

俗谓游乐处桑中也。《诗》中《卫风》云："期我科桑中"盖此类也。

白帝子答歌：

四维八埏渺难极，

驱光逐影穷水域。

璇宫夜静当轩织，

桐峰文梓千寻直。

伐梓作器成琴瑟。

清歌流畅东难极.

沧湄海浦来栖息。

及皇娥生少昊，号曰穷桑氏。

少昊以主西方，一号金天氏。

遗兮离居，老冉冉兮既极，不浸近兮愈疏。"与皇娥采桑食不老果事迹正相印合。

《大司命》："结桂枝兮延伫，羌愈思兮愁人。"与此句相吻合。此句极可注意，鸠鸟在中国古神话中，是天神使者(青鸟)，又是一种生殖象征。

《少司命》："望美人兮未来，临风怳兮浩歌。"与皇娥浩歌事迹可相比照。

此段似乎是《拾遗记》作者所注，他以皇娥与白帝的相会，与"桑林"之会相比较，颇具慧眼!

请注意：

攻梓，即"发子"——生子之谐音。琴瑟之好，则正如鱼水之欢，都是性爱的隐语。

此篇故事与《大司命》、《小司命》几乎完全相印合。

(相似的一个故事，亦见于《说郛》卷三十一，只是所记较简略。)

《拾遗记》一书，收集了伏羲以下的大量远古神话。但是，它的记载与儒家经典中所表现出来的正统思想不相合，因此一直被历代学者所轻视，以为"怪异"。然而，以本篇与《九歌》中的《少司命》、《大司命》相比较，便能看出可相证合之点甚多，因知其中实际上保存了相当多的上古神话，应当给予重新证价和研究。

九

综上所论，《九歌》中的十神，五男五女，"男阳而女阴"(《论衡·顺鼓》)，恰为五阳神、五阴神。它们与战国末出现于中原的以阴阳五行说为核心的五方帝十神系统恰相应和。即(见下表)：

方位	五行	《九歌》十神	《礼记》及《吕览》十神	《淮南子》五方兽	五色
中	土	东皇太一	黄帝	黄龙	黄
		云中君	后土		
南	火	湘君	火帝	朱鸟	赤
		湘夫人	朱明		
北	水	国殇	颛顼	玄武	黑
		山鬼	玄冥		
东	木	河伯	太昊	苍龙	青
		东君	勾芒		
西	金	少司命	少昊	白虎	白
		大司命	蓐收		

由此可见,《九歌》中的十神系统,具有一种相当整齐有序的内在结构。这一事实一经揭破,似极为简明,却竟为自王逸以下一千年来的楚辞学家所不识——考古识古之难,于此可见一斑。这里特别值得指出的是,在相当于中央大帝的东皇太一和云中君之后,所设置的是象征楚神的湘君、湘夫人,而不是像中原十神系统通常所作的那样,以太昊(河伯,龙神)和勾芒(东君,日神)置于四方神之首位。这种做法似乎也体现出了屈原强烈的民族意识。

十

根据阴阳五行学说所构拟的五方十神系统,出现于战国末叶楚国的《九歌》中,不是偶然的。

在 1975 年楚地出土的云南睡虎地秦简“日书”甲、乙两篇中均有关于五行说的记载,兹摘录并表之于下:

相类的五行学说,又见于著名的长沙出土战国楚帛书(甲篇)——“宇宙创造篇”中:

天地动撼,畀之青木、赤木、黄木、白木、墨木之精。[①]

《墨子·贵义》篇:“帝以甲乙杀青龙于东方,以丙丁杀赤龙于南方,以庚辛杀白龙于西方,以壬癸杀黑龙于北方,以戊己杀黄龙于中方。”孙诒让说:“案此即古五龙之说。”引《鬼

①原文“地”,作“旁”。旁,方也,此处当释作地。“坤为地,为方。”(《说卦》)“地道曰方。”(《大戴礼》

<table>
<tr><td rowspan="2">甲篇</td><td>亥子</td><td>十月
十一月</td><td>戌卯
寅丑</td><td>九月
二月
正月
十二月</td><td>辰巳
午</td><td>三月
四月
五月</td><td>酉申
未</td><td colspan="2">八月
七月
六月</td><td colspan="2">原简</td></tr>
<tr><td>金胜木</td><td>火胜金</td><td>水胜火</td><td>土胜水</td><td>木胜土</td><td>东方木</td><td>南方火</td><td colspan="2">西方金</td><td colspan="2">813—804
(反面)</td></tr>
<tr><td rowspan="2">乙篇</td><td>[甲乙木]</td><td>丙丁
火</td><td>戊巳
土</td><td>庚辛
金</td><td>壬癸
水</td><td>丑巳
金</td><td>丑巳[酉]金</td><td>未亥[卯]木</td><td>辰申子水</td><td>戌寅午火</td><td rowspan="2">947
|
982</td></tr>
<tr><td>[木胜土]</td><td>火胜金</td><td>土胜水</td><td>金胜木</td><td>水胜火</td><td>金胜木</td><td>金胜木</td><td>[木]胜土</td><td>水胜火</td><td>火胜金</td></tr>
</table>

谷子》陶弘景注:“五龙,五行之龙也。”

《水经注》荣氏注:“五龙治在五方,为五行神。”由此可见,楚帛书中的五色木正如《墨子》中的五色龙,也是五行神的象征。

尤应当指出,中国古代的宗教思想与天文思想具有极其深刻的关系。这个问题至今尚未引起治古代思想史者的足够注意,这可能也是《九歌》十神之谜长期难于揭破的重要原因之一。

五方五帝十神的观念,本脱胎于商代甲骨文中象征四季神的四方四风八神的概念。[1]

四方四风神的崇拜,又来自古人关于四时四季的划分观念。

杨树达说:

“四方与四时相配,为古籍中恒见之谈。甲文之四方,因其神人命名之故,知其与四时互相配合,殆无疑问。然甲文未明记四时之名也。至《尚书·尧典》有:‘平秩东作,日中星鸟,以殷仲春’;‘平秩南讹,日永星火,以正仲夏’;‘平秩西成,宵中星虚,以殷仲秋’;‘平在朔易,日知星昴,以正仲冬’。则四方与四时明相配对矣。”[2]

在下表中我们还可以看出极有意义的一点。甲骨文中的四方神名,有多位可与典籍

①《吕氏春秋十二纪》,亦沿袭于这一系统。

②《积微居甲文说》。

		甲骨文中的四方帝神与四佐神		《山海经》四方神及风名		尧典四方神
		方神	风神	方神	风神	
东	日神常羲	析(羲)	劦(黎)	析	俊	析
南	月神嫦娥	夷	彝	石夷	韦	夷
西	炎帝	炎	尧	因	乎民	因
北	禺强	伏	殳	凫	狻	锬(隅)

中的相印证：

析——羲(羲和、伏羲)　　　　夷——娥(常娥、女娲)

炎——炎帝　　　　伏(古音包，与禺通)——禺强

劦——黎、(历)隶首[①]

实际上，四方四神的概念，又是源于上古“二方”(东南合为一方，日出之地；西北合为一方，日落之地)、“二神”(阴、阳，即伏羲与女娲)的观念。由此可以认为，商代的四方四风神观念是中国古天文历法和宗教思想演进的一个重要的中间环节。这一八神系统正是五方十神观念的前身。此外，还应注意的是它与八卦的联系：“两仪(日、月)生四象(四季)，四象生八卦。”我们在前面阐释“东皇太一”时已指出，十神系统之中中央神的概念，其实是来自古天文学中北辰中枢的建极概念，所以古纬书《尚书·帝命验》说：

帝者，承天立五府(古文官、府同字)，以尊天重象也。苍曰灵府，赤曰文祖，黄曰神汁，白曰显炬，黑曰玄纪。

《河图五行大义》：“东方青帝灵威仰，木帝也。南方赤帝赤熛怒，火帝也。中央黄帝含枢纽，土帝也。西方白帝白照炬，金帝也。北方黑帝叶光纪，水帝也。”[②]

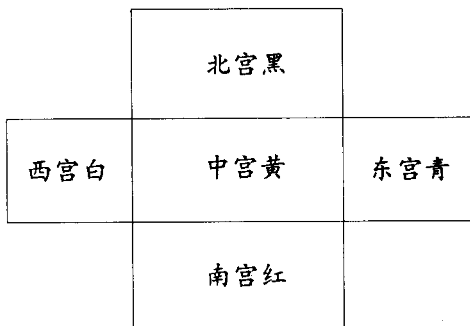
五帝名号虽因传说演变而有异同，但其原型则是一致的。《史记·历说》：“黄帝考定星历，建立五行。”《管子·五行》：“经纬星历，以视其离(历)，通若道，然后有行……然后作立五行，以正天时。”在这些文献中都指明了五行理论实际上来源于古天文历法理论。

所谓“五行”，可以解释成两种意义，一是五神巡方，二是太一巡行五方。无论是哪一种意义，其背景则都是纬书中所谓“五府”——东西南北中的五天宫。这五个方位所组成

①《史记·历书索隐》，“隶首作算数。”

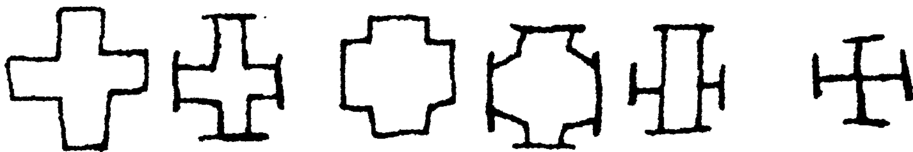
②叶光纪，或作汁光纪，汁，古漆字。漆，黑也。

的玄宫图，实际上就是中国古天文学中的宇宙图像。这一类图型，战国书中甚多。《管子》中原有《幼官图》一篇。“幼官”，郭沫若认为本字应作“玄宫”。[①]“幼官图即《玄宫时令》，犹如《明堂月令》。因其内容述四时政令，故称《时令》”。



这种“玄宫图”，往往由“十”字图形构成，分成五区：东方青阳宫，南方明堂宫。西方总章宫，北方玄宫及中央太室。其中的四方分别代表着春、夏、秋、冬四季。可惜的是原图今已不存，现据陈梦家所绘的拟制图复原。

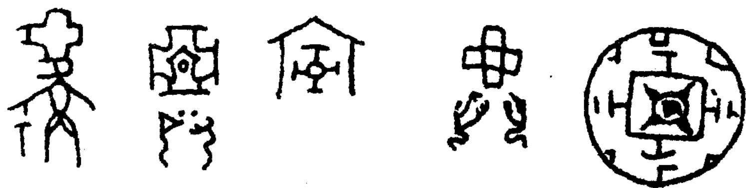
我们以此与《九歌》五方十神图对比，可以看出其原理是一致的。由此我们又可以理解中国古代宗教语言中那两个具有神秘意义的奇特符号——“亚”字和“巫”字。亚字甲骨文及金字形作：



《说文》释“亚”：“丑也，象人面背之形，贾侍中说。以为次第也。”案之甲骨、金文，亚形均与许说无关，可知许说失“亚”本义。其实许说二义都是转注而生的。亚古音读如“eu”，与“恶”相近，所以借为丑恶之“恶”字。其音又与“偶”、“二”相近，所以借用为次第之意。而究其本形和初义，亚字在金文中或从“宀”作“亚”。这个字就是今日的“宇”字。我以为，亚字与巫字是同源字，其本意均在今“宇”字中，是宇宙之宇的本字。以同音孳乳而有宇庐、宇屋、宇厦之意。[②]这样我们方可以理解商周秦汉古铜器中那大量的与“亚”字有关的神秘图纹：

①《管子集校》。

②宇，《说文》训作屋顶。其义正是因此而来的。



这些亚形、十字形其实都是宇宙，即五方玄宫或太阳神的象征符号。

综上所论，《九歌》十神，是屈原采用战国末新兴起的阴阳五行天文理论所构拟的一个天神系统。有人认为，《九歌》中的十神，与中原的诸神关系不大，是楚国所特有的，这是荒谬的。《史记·封禅书》记晋地所祀神，其中有："五帝、东君、云中、司命、巫社、巫祠、族人、先炊之属。"族人应是晋人同族的鬼魂，先炊是灶神，这两类均属于地祇。其余的六种神中，五帝、东君、云中、司命均见于《九歌》；而巫社似相当于湘灵，巫祠则相当于山鬼。东君、云中、司命、巫社、巫祠五位，再加五帝，恰好亦是十神。这晋地的十位神灵与《九歌》十神实际是相同合的。

最后还有一点必须说明。《九歌》名"九"，但实际上却有十一篇。对这种矛盾，前人多惑而不解。例如朱熹说："篇名九歌而有十一篇，盖不可解。"这是很谦虚的说法。但也有人说，"九歌之数，至山鬼已满。国殇、礼魂，似多出二作。盖山鬼与正神不同。国殇、礼魂，乃人新死为鬼者。物以类聚，三篇实止一篇，合前共得九，不必深究可也。"①游国恩则认为"九"是虚数，表多数之义而不必指实。②我旧亦以为"九"古音"鬼"，《说文》鬼部有"魖"字，训神而从鬼，故《九歌》可训作神歌。但现在看来，这些说法都未必允当。实际上，"九"在中国古代被认为是天之数。《天问》："圜以九重。"《淮南子·天文训》："天有九重。"《史记·封禅书》："九天巫祠九天。"在古人的观念中，天体在纵的剖面上是九层，而在横的广面上则分作五宫。秦汉以后五宫又演为九宫。九重、九宫，在道教中遂成九九八十一天。所以"九"这个数字即天宫。而九歌，实际上就是"天歌"，亦即"九天五宫十神之歌"的缩略语。《汉书·郊祀志》所录汉代祭天神之《郊祀歌》中第八章《天地》有句云："合好郊欢虞泰一，九歌毕奏斐然殊。"此所说《九歌》，指《郊祀歌》。而汉《郊祀歌》共十九章，而亦称作"九歌"。由此看来，"九歌"乃是古代祭天神的郊祀歌的通名，其篇数可多亦可少。

[下面是《九歌》与《汉书·郊祀九歌》(十九章)各篇名目的比较：

1．练时日——东皇太一　　　2．帝临——云中君

①见林云铭《楚辞灯》，闻一多亦有类似看法。

②《楚辞概论》。

3. 青阳——河伯　　4. 朱明——湘君
5. 西颢——少司命　　6. 玄冥——国殇
7. 唯泰元——湘夫人
8. 天地(建始元年丞相匡衡奏罢黼绣而作)
9. 日出入——东君
10. 天马(太初四年诛宛王获宛马作)
11. 天门(颂夏启)　　12. 景星(元鼎五年得鼎汾阳)
13. 齐房——闷宫之歌(元封二年芝生甘泉齐房作)
14. 后皇——颂禹(黄帝)　　15. 华烨烨——大司命
16. 五神——礼魂　　17. 朝陇首——山鬼
18. 象载瑜(武帝幸雍获白麟作)
19. 赤蛟(武帝八年东海获赤雁作)]

通过以上所述，我们应可论定，《九歌》中的十神系统，其来源乃是战国末季始创于齐国而流行于中原的东、南、西、北、中五方十神系统。这绝不是偶然的。据林庚《屈原生平年表》，屈原于25岁(前311年)时使齐，《九歌》作于次年。在《九歌》中，我们可以看到中原五行思想的深刻影响。①这就清楚地表明，旧说《九歌》不是屈原之创作，而只是所谓"改编"，只是根据楚地民间宗教中祀神曲加工整理而成的一套诗歌——现在看来实是荒谬的。《九歌》不折不扣地是屈原吸收当时先进的中原文化，特别是阴阳五行思想后完成的一种伟大的艺术创造。许多事实表明，屈原是战国末季一位伟大的文化革新者。对于直到晚周仍保留着较多先古文化色彩的楚民族来说，屈原在文化上是一个勇敢的叛逆者。虽然他出身于楚国的旧族世家，但他无论在政治上、宗教上、哲学上都曾锐意进取，试图矫世变俗。不幸的是他失败了，从而成为继吴起之后在楚国勉力变法而灭身的另一位悲剧性人物。事实上，也只有在这一意义上，我们才能真正认识和理解屈原这一崇高而不朽的历史人格形像。

1987年3月9日初稿于京西浩思庐
(原载《学习与探索》1987年第4期)

①林考屈原代年似并不可信，此姑从之。

附录 10　宫神女与中国古代的女性崇拜

一

白居易《长恨歌》中，有关于唐明皇与杨贵妃爱情故事的两联著名诗句："七月七日长生殿，夜半无人私语时。在天愿为比翼鸟，在地愿为连理枝。"

这两联诗千百年来脍炙人口。但是，已故著名唐史家陈寅恪却从典章礼制的角度提出质疑。他说："此诗所咏乃骊山华清池长生殿。据《唐会要》此殿别名集灵台，是祀天神之斋宫。神道清严，不可阑入儿女猥琐。""据此，则李三郎(唐明皇)与杨贵妃于祀神沐浴之斋宫，夜半叙儿女私情。揆之事理，岂不可笑。"也就是说，在长生殿这样一个庄严的神殿中作儿女私情活动，被这位史学家认为是绝不可能之事。

但为什么白居易会犯这个错误呢？

陈寅恪说，这是因为唐代长安还有另一座"长生殿"。此殿在长安而不在骊山，乃是帝王寝宫。白居易写此诗时尚年轻，"不谙国家典故，习于世俗，未及详察，遂致失言。"(《元白诗笺证稿》)这一断案，看起来很有道理。以现代人指出唐代人咏唐代史事之错误，真是石破天惊，一举而发千古之覆！但殊不知，这一断案本身是错的。在这里，实际上蕴涵着中国古代文化史上一个重大的秘密。

二

陈寅恪错在哪里，要从"长生殿"的由来说起。原来长生殿不是一种普遍的宫殿。它在中国古代文化中具有一种特殊的功能。为了说清这一点，我们不能不先谈谈汉武帝时所建的一处宫殿——益寿馆。

据《史记》记载，汉武帝有一座行宫名叫"甘泉宫"。甘泉宫中有一座神殿，名叫"益寿馆"，简称"寿宫"，又称"斋房"。馆前有一座台，名"通天台"。据《汉书》所记，汉武帝是一位非常迷信神仙之事的皇帝("帝于淮南王之后，颇信鬼神事")。而他所建的甘泉宫，既是他的行宫，又是他的祭神之宫。益寿馆和通天台，则是甘泉宫中最重要的建筑之一。

这座宫中供奉着一位女神名叫"神君"，据《史记》、《汉书》的记载，汉武帝经常在此斋戒、祓禊、停宿和迎候女神。据说女神每次降临都在深夜，到黎明时即飘飘归去。《史记》记这位神君，"普通人非可得见。时去时来，来则风肃然，常以夜。天子祓(洗浴)然后入。宫中

以巫为主人，送饮食。神君所言，上使人受记。其言名之为‘画法’。其事秘，世莫知也。”（略引）

了解中国民间宗教和风俗的人，即会不难看出，汉武帝寿宫中所使用的这种迎神方术——即所谓“画法”，其实就是中国民间流行颇广的那种降神扶乩巫术。法与符，是一音之转。所谓画法其实就是画符。

又据《史记》云，甘泉宫中多有女巫——晋巫、荆(楚)巫、梁巫、胡巫。女巫为汉武帝请下凡间的这位神君，究竟是什么人呢？此事未记著于正史，却广泛流传在汉代小说家的笔下。原来那位神君，就是著名的西王母：

甘泉王母降。（《北堂书钞》引《幽明录》）

武帝接西王母，设珊瑚床，又为七宝床于桂宫。紫锦帷帐。（《类林》杂注引《西京杂记》）

“桂宫”本是月宫之名。但在这里，它却成了汉武帝的一座皇宫之名。据《汉书》，桂宫又名叫“飞廉桂馆”。“飞廉”，其实就是飞鸾，是中国神话中有名的通天使者，别名又叫青鸟，其真相有人说是凤凰，有人说是燕子，但也有人说是喜鹊。这几种鸟都是报春鸟，即春之使者，又是爱情的象征——在古代诗文中经常可以读到。但在另一些汉代小说中，汉武帝会见西王母的场所却并非在长安桂宫，而是甘泉宫的益寿馆和通天台：“武帝起寿灵坛，至夜三更，闻野鸡鸣，忽如曙，西王母驾云鸾，歌‘春归乐’至。”（《洞冥记》大略）

寿灵坛，就是益寿宫通天台的别名。更详细也更耐人寻味的两则记述如下：

“汉武帝好仙道。七月七日夜漏七刻，王母乘紫云车而至于殿西南。面东向，头上戴胜，青气如云。有青鸟侍王母旁。王母赠武帝长寿仙桃。唯帝与母对坐而食，其从者皆不得进。”

“西王母真美人也。年三十许，长短适中，容颜绝世。”

“下车登床，武帝跪迎，命武帝同侍。王母赐仙桃。命随从女使歌舞。武帝请授长生之术，王母遣侍女告以秘术。”

“至明旦，王母别去。”

（《汉武内传》、《博物志》大略）

请注意，汉武帝与西王母秘坐“对食”，在古代乃是两性关系的隐语。对食，又记作“唯姿”，是“姿唯”、“孳尾”的同一语。《汉书·赵皇后》引应邵注：“宫人自相与，为夫妇之道，名对食。”

我们可以把汉武帝会西王母故事与《史记》中汉武帝会神君的史实，以及民间流传的扶乩降神术互相比较一下，不难看出，这三者的深层结构实际是相同的。

——鸾，青鸟是使者，女巫是迎神人。

——下降者则是一位女神。

女神传授于汉武帝的长生术究竟是什么呢？参照《史记》和《汉书》中的记述，我们可以断定，这种秘术其实就是“房中术”——中国古代流行的一种男女秘戏之术。行这种秘术时，往往还配有神秘的音乐，即《汉书》中所说的“房中乐”。“房中乐”别名又叫“寿人”之乐——由此可以进一步看出它与益寿馆的关系(见《汉书》)。据记载，这种房中乐是上古时代一种名叫“清庙”的神宫中的专用乐曲。

现在，让我们再回过头来看白居易的《长恨歌》和陈鸿《长恨歌传》中记述的唐明皇杨贵妃的事迹。

不难看出，这个故事的原型，几乎可以说完全是汉武帝会西王母故事的翻版。

1．时间相同——都是七月七日。(《长恨歌传》:“秋七月，牵牛织女相见之夕。秦人风俗，是夜张锦绣，陈饮食，焚香于庭，号为乞巧。”)试问牛郎织女会于何处？民间传说为鹊桥。鹊桥是由喜鹊搭成的。而喜鹊却正是青鸟——鸾的一种变型。这不也是很有意思的事吗？

2．地点也相同——唐明皇杨贵妃幽会于骊山长生殿。不难看出，唐代长生殿其实就是汉代益寿馆的变名。最有趣的是，如果唐代长生殿有两处，一在骊山，一在长安，那么汉代益寿馆也恰有两处，一在甘泉，一在长安，亦即“桂馆”。(我在《诸神的起源》中曾论证，西王母就是中国的月神，即牵合男女爱情的高媒神——月姥，即月下老人。所以桂馆以月宫为名恐怕并不是偶然的。)

3．建筑布局相同——唐骊山长生殿前有“集灵台”，汉益寿馆前也有一座“通天台”。

由此看来，七月七日，唐明皇与杨贵妃谈情说爱于骊山长生殿前，无论仅作为诗人的一种艺术想像还是真实的史实，不仅于典有征，而且完全合于长生殿这一特殊神殿的功能。因此诗人白居易并没有错。相反，倒是历史学家陈寅恪只知其一，未详其二。

三

然而，陈寅恪之所以作出上述的断案，并不是偶然的。宋明以后道家学用他们的价值观来看待男女爱情特别是两性关系，把它视为一种伦理禁忌，一种可耻、不洁和渎神的人类行为，这种价值观是影响陈寅恪作出上述误断的原因。

殊不知，在中国上古以至秦汉，甚至直到隋唐时代，中国人的两性观念中，虽然存在着一些与神秘宗教观念有关的性禁忌风俗和族内婚的伦理禁忌，却同时还流行着一种颇为开放的两性文化——特别对未婚男女更是如此。这种开放的两性文化，一方面体现在每年三月三踏青和九月九登高，这实际是两次盛大的男女野外节日(社日)。在这期间，“奔者不禁”。案，此奔训作朋，“朋者不禁”——即未婚男女可以自由聚会和结合。另一方面，这种开放的两性文化，又体现在古代女神宫殿的通神幽会中。这种幽会，具有多方面的宗

教文化涵义——既是祈祷多子、祈祷丰收、祈祷风调雨顺的巫术，又是一种奇特的宫廷神妓制度。那些侍奉女神的巫女——古书中称作“神女”、“尸女”或“女须(胥，懦)”，她们在祭祀时以歌舞娱神(这种歌舞神妓乃是古代乐府伎乐制的真正起源)。同时，她们也是不仅能降神、代神传谕，而且可以作为神媒，行阴阳采补之术而赐人福寿的神妓。

唐代长生殿，不仅在名称上保留着古代“寿宫”的涵义，在功能上，作为高媒女神宫，也具有祈多子和长寿的涵义。而这种“寿宫”在先秦各国以方言不同而分别称作阏宫、秘畤、青(清)庙或春台。在晚近的宋元以后，则演变为各地的娘娘庙。当然，由于两性伦理和价值观的迁移，唐代以后的这种神宫已经愈来愈少有公开的神妓了。(《汉书·地理志》：“齐桓公见哀公淫乱，姑、姊、妹不嫁。于是令国中民家，长女不得嫁，名曰巫儿，为家主祠。嫁者不利其家，民至今以为俗。”并参见《春秋公羊》何休注：“齐俗，妇人主祭事。”《战国策·齐》：“田骈言，邻人之女，设为不嫁。行年三七而七子。不嫁则不嫁，然嫁过毕矣。”此种以长女献于神庙为巫儿的风俗，实际就是一种神妓制度。)

历史和古籍表明，中国古代的这种女神宫，只设有女性神主(寿君、瑶姬、西王母、碧霞元君或太阴神)。这位女神往往又是某一部族的女性始祖。例如《诗经·周颂》中《閟宫》一篇，就是祭祀和赞美周人女祖姜螈的颂诗。这种神宫的建制，往往采用“前殿后寝”的方式，因此既是神庙，同时又是寝宫、卧室(《吕览》高诱注)。正因为此堂中可以行男女之事，所以上古又名“合宫”。其实，《楚辞》中著名的巫山高唐(台)神女(名瑶姬，居朝云馆)，应就是楚国的这种神妓，而无论是帝喾之女值洛水遇必妃故事，以及唐明皇杨贵妃长生殿故事，还有李商隐《无题》中的多首诗篇，作为一种古老的艺术作品，其事迹虽不必指实，但就深层结构看，所蕴涵的却都是相同的文化原型。

最后还应指出，这种女神宫由来之古老是惊人的。1983——1985年，辽宁牛河梁红山文化遗址发现了一座五千年前的大型女神庙。据发掘报告记载：

庙址有一夯土大平台(长175米，宽159米)——这似乎是类同于通天台、神灵台或春台的台坛。平台南侧18米，有大型建筑残址，废墟中出土多个裸体着色的女神泥塑像，其形制与真人大小相仿。

如果我们说，属于新石器时代中后期的红山文化的这一女神庙，应是先秦高唐(台)女神庙、阏宫、春台及春房，到秦汉的寿宫、益寿馆和唐代长生殿，以至宋元以下的民间娘娘庙的宗教文化原型，庙中的诸女神，作为爱神、春神，就是中国的维纳斯——这一结论，恐怕未必很孟浪吧?!

附录 11　混沌及开天辟地的神话

——文化语源学研究札记

如果我们要寻找把语词及其对象联系起来的纽带，我们就必须追溯语词的起源。我们必须从衍生词追溯到词根。必须去发现词根，发现每个词真正的和最初的形式。根据这个原理，词源学不仅是语言学的中心，而且也是语言哲学的基石。

卡西勒《人论》

婵娟——混沌——鳄鱼，这三个似乎风马牛不相及的名词摆在一起，未免令人莫名其妙。但是且慢，让我们研究一下。

一

苏轼词《水调歌头·中秋》："但愿人长久，千里共婵娟。""婵娟"二字，古今未有确解。《辞海》释"婵娟"，谓之为"美好"，并引孟郊诗《婵娟篇》"花婵娟，泛春泉。竹婵娟，笼晓烟"，又引《桃花扇》"一节妆楼临水盖，家家分影照婵娟"，以之作为"婵娟"释义"美好"的佐证。

实际上，这一释义是错误的，是望文生义。案"婵娟"本义，当释作"团圆"。"婵娟"一词，从语源看，是"婵蜷"、"团卷"、"团圆"的叠韵转语，"长而柔曲之貌也。"(《广雅疏证》)宋周邦彦词："今宵幸有，人似月婵娟。"句中"月婵娟"三字，正是"月团圆"之义。所谓"千里共婵娟"，所谓"家家分影照婵娟"，都是以中秋圆月，象征人间的合家团圆。对于孟郊诗中的"花婵娟"，乃是形容花团锦簇，同样是团圆之义。而所谓"竹婵娟，笼晓烟"，则是指竹子根根相连，盘根错结，与晓烟浓雾聚作一团，同样也是团圆之义。由上述可知，"婵娟"本语中根本没有美好之意。但奇怪的是，此词在古代却的确常用作美女的名称。为什么会如此？这乃是一个极为有趣的文化语源学问题。这类问题，在清代语言学中，曾由王引之等大师作过开拓性的研究(王著《释大》可谓一部经典性著作，但在现代却几乎接近失传)。

然而从事这种研究，不仅是作一种训诂学研究，也不仅是作一种释义学研究——这实际上是通过考察语源及语义的演变，以正确地理解认识古代文化的问题。试考"婵娟"一词的由来及演变，即可以提供一个极好的例证。

二

“馄饨”,又名“环团”。“油饼”,北京俗语称“果子”。这两种面食的得名,都是由于它们的形状是面团团。球形、团团、疙瘩状的东西,凡在树上结者,均称“果果”。用面制的,亦称作“果子”,这显然也是由于其形状。有一种小虫,细腰而圆腹,形似果果,故名“果蠃”,亦名“蒲卢”(《尔雅·释虫》)。而“蒲卢”又是蜗螺的别名(《尔雅·释鱼》)。蜗螺其实也是“果果”的转音。蜗螺形圆,像小果果,所以名叫蒲卢(葡萄是汉代从西域传来的一种圆粒水果,但其语源也是来自汉语中的“蒲卢”之古音)

三

“果果”这个词,在古语言中语音流变极为复杂(今日语言中的“疙瘩”、“坷垃”亦均是其转语)。

“果”在古语中有两种读音:一读作 hú(这是瓜的古音);一读作 luó(“裸”字保存着“果”的这一古音)。汉语中的一系列词:“瓜络”、“挂落”以至“果实累累”的“累累”(古音读“luoluo”),均由“果果”二字得音。圆球状的东西名叫“果果”(古音可读 hu—luo),音转即是“葫芦”(一种挂着的果果),又作“栝楼”、“菰蒌”(均葫芦转语),以及“囫囵”(圆的东西)、“轱辘”(轮子)、“骷髅”、“辘轳”、“轮轮”、“琉璃”(古音读 luo—luo,本义为圆粒的珍珠)。在动物中,狐狸有大而蓬松的尾部,其形体仿佛葫芦。所以引申之,凡大尾兽古语均可称“狐狸”(故鳄鱼亦称狐狸),或:“委(尾)佗(大、拖)”。实际上,狐狸(亦写作狐黎)、委佗,亦都是“葫芦”的转语。(王国维《观堂集林》:“果蠃,蒲芦。案果蠃者,圆而下垂之义,凡在树之果与在地之瓜,无不圆而垂者,皆以果瓜名之。栝楼亦果蠃之转语。蜂之细腰者,其腹亦下垂如果瓜,故皆谓之果蠃矣。”)

四

luo 音与 tuo 音叠韵而通,所以形圆而能旋转之物,又可以叫“陀螺”,这是“团圆”语的又一系转音。

陀螺又记作“田螺”。田、陀双声,音转而通。田螺之所以名叫“田螺”,是因其形圆,并且背壳有旋转的纹理,却不是由于它生在田中。田螺,陀螺,完全出自同一语根。长而卷曲之物,汉语中称用“螺施”(施古音读 tuo)。“螺施”是“陀螺”的倒语,语又转作“螺旋”(旋、团相通)。

五

“陀”是“团”字的转音。“螺”是“果”字的转音。以这两个字为核心,滋生出了一个巨大

的语族。

如：施、旋、拖(陀)、团、圆、圈、环(还)、卷、娟、弯、娲(即“弯弯儿”连音)、娥、婉、转等。这些语词，读音均相切近，语义亦近同——都有团团、弯弯、圆圆的意思。可以断定，在上古语言中，必都出自同一语根。

由此可以提出汉语语源学中的一个定律：凡是原始语义相近同，古读音亦相近同的汉语，尽管其书面文字的字形不同，但可以断定它们必出自同一语根，在原始中必定具有共同的语言来源。

六

周谷城先生曾论证过，“团”字繁体作“専”，得形于“叀”。叀本字作“玄”，古文作“8”，形相像一个吊着的葫芦(说详《周谷城史学论文集》)。周先生还指出，“团”字的基本意义，为“种子”，为“果实”，为“一个圆，一个饼，一个球”，又为“柔长卷曲之物”。其说貌似牵强，但从语源学的角度看，非常深刻。

实际在汉语中，凡读音近 luo–tuo——螺，陀(施)之字，多有上述的语意。这里举几个例子：

——兽背脊上有球状肉隆起，称“驼驼”，又称“骆驼”，此即“陀螺”的转语。

案“骆驼”，古书中又记作“驼骆”。“驼骆”与“陀螺”、“田螺”，其为物极不相同，但在语言上却完全出于同一语根。更妙的是，骆驼别名“封牛”，而田螺别名“蜗牛”。封牛、蜗牛也有语言上的共源关系。

——鸟的脊背弯曲隆起像骆驼，曰“驼鸟”。

——兵器刃部扭曲卷绕者称“铊”，又称“蛇矛”。

——丝制品缠绕成团卷者称“纻”。

——江水分支后又合流，形成圆环者称“沱”。

——江水环绕的沙洲形似一个圆疙瘩，亦称“沱”。

——秤下悬坠的重物似一个疙瘩球，称“铊”——秤铊。

——船尾能摆动划圆之物，称“柁”，即今字“舵”。

——衣襟下摆飘曳拖地曰“袉”。“拖是“袉”的今体字。

——鱼的身体圆如球形，曰“鸵鱼”(亦记作“鼍”)。

——凡身体细长可弯曲如环的动物，均可称“tuo”，如“鼍”(鳄鱼)或“蛇”(古读音 tuo)。鳄鱼古亦称作“鮀鱼”，见陆佃《埤雅》。又称鼍龙、亚(古音读“鳄”)驼。鳄鱼形体长曲如弓环，故有此称。更有意思的是，鳄鱼在古语言中还与鳖同名。蜥蜴、鳄鱼、鳖在古语中均名“玄黿”。鳖今名团鱼，亦即圆鱼，因其背是圆形。团鱼、蛇鱼、鼍鱼，均出自一个共同的

语言来源。

——人背隆起如弓，称“佗背”、“佗子”、“罗锅”、“罗佗”。罗锅、罗佗，乃是骆驼的转语。

佗，是“团”字的转音。佗作动词，即“驮”，——背负重物曰“驮”。这显然是因为，负重物者背部隆起一个圆疙瘩，状如骆驼。“佗”，与负荷之“荷”叠韵相通。荷本字作“何”（“何”在甲骨文中，正是人背上负物的象形字）。所以“鼍龙”，古语又称“何龙”（又作“河龙”，河龙亦即“河伯”）。

山崖转弯处，称“盘陀”，“盘陀”即“团陀”的音转。“盘陀”与“盘旋”也有共同语源。

七

旌旗下垂，树枝下垂，迎风飘扬摆动曰“旖旎”（读 tuo），音转又作旖旎（读 é－ní，é－né）。旖旎音转，一为摇曳，一为婀娜。女子走路，腰肢长曲而扭摆，称婀娜。婀娜，又记作“阿那”或“婀娓”、“娜娜”、“袅娜”等等。“摇曳”，音转又作“妖冶”、““窈窕”、“苗条”，词性也变了。这些语词的语源都是来自团团、团圆、团陀。

团圆的另一种转语是“团孪”，再转可作“团笼”。团、陀、孪、龙，四种读音在古语中具有共同语根。这使我们可以明白，其实鼍龙也就是团龙；而鼍（鳄）在古语音中实际就是读作“龙”。

八

这里特别应当指出，“团圆”一词在汉语中既有“团圆”之意，又有“长而下垂”之意（张衡《思玄赋》：“志团团以应悬兮，诚心固其如结。”注作：“团团，下垂貌”）。在这一意义上，团团的另一系语变，就是“弯弯”、“娟娟”（亦即“卷卷”）、“缠卷”，“婉转”、“婉娩”、“委婉”、“逶迤”、“婉约”、“蜿蜒”。由此我们可以注意到，“婵娟”这个词，既有“缠卷”、“团圆”的意义，也有长而柔曲、下垂的意义。张衡《南都赋》“垂条婵媛”，描写柳条婀娜下垂之态。婵媛与婵娟，是迭韵连绵词。婵娟音转又作“婵连”（洪兴祖《楚辞注》：“婵连，犹牵连也”）、“婵联”、“缠绵”。今语常用的“联合”、“联络”，以至“恋爱”、“爱恋（怜）”，其语根亦均来自“婵联”的倒置词——“联蝉”。如上所述，我们现在可以知道，婵娟一词的语根来自团团、团圆，与陀陀、婀娜乃是同源语词。其意义进一步引申：长而柔软，枝蔓牵连之物，也称作“婵娟”、“婵连”。作为一种语言意象，这些词在汉语中就获得了特殊的意义——往往成为两性关系的双关隐语。所以“千里共婵娟”，不仅有千里共团圆的意义，还有相隔千里而共婵连的语义。又，女性身材修长柔曲，被看作一种美态，这也就是古代美女名“婵娟”的由来。更有趣

的是，“婵娟”音转“婵媛”，又作“姮娥”，这其实又是著名的中国月亮女神——美女“嫦娥”一名的由来。

九

浑圆之物，如瓠、壶，亦统称“葫芦”。朱骏声谓“瓠”即“壶卢”之合音。浑、混二词音义相通，不烦详说。“浑”与“滚”音义亦通，《集韵·混韵》：“滚，大水流貌。或作混、浑。”古今韵会举要》：“混，或作滚。”《文选·七发》：“沌沌浑浑。”注：“沌沌浑浑，波相随貌。”《荀子·富国》：“财货浑浑如泉源。”注：“浑浑，水流貌。”“浑浑”亦即“滚滚”。“浑”古音与“运”通，而“运”通于“云”。《说文·水部》：“云，转流也，读若混。”“转流”即“翻转回转之流”，亦即滚滚、漩流。又，“云”字古文作“𠫔”，正像螺旋。前人以此字为云之象形，我却以为更像水之旋涡(“旋涡”亦是“螺旋”转语)。云者，音通于圆、轮、李、卷。《楚辞·九思》：“流水兮云云。”注：“沸流、滚流，云即滚也。”“浑”即“滚”，即“沄”，故俗语谓“浑圆”为“滚圆”，广东人呼“馄饨”为“云吞”，亦即“圆团”之转音。浑圆之物善滚。滚之动作，北京人称为“轱辘”、“骨碌”，南方人则音呼为“磙”。实则滚、磙亦即轱辘之切语。浑圆则无缺，故又有完全、浑然之义。陈师道《山口诗》：“渔屋浑环水，晴湖半落东。”言“浑”犹如言“全”。

十

“浑”衍为双音连语，即“囫囵”、“浑沦”、“鹘沦”。《俗书刊误》：“物完曰囫囵，与浑沦同义。”李实《蜀语》：“浑全曰囫囵。”字亦作“混沦”，今俗语为“胡沦”。语变又作“浑敦”、“混沌”、“鹘突”、“骨董”、“浑脱”。《列子·天瑞》：“浑沦者，言万物相浑沦而未相离也。”《山海经·西山经》说天山有神，“犹如黄囊，浑敦无面目”。《庄子·应帝王》记南海北海二帝帮助中央帝混沌开窍故事。浑敦、混沌皆谓混然无孔窍之义。《通雅·饮食》：“馄饨，本浑沌之转，近时又名鹘突。”又作“骨董”，范成大《素羹诗》：“毡芋凝酥敌少城，土薯割玉胜南京。合和二物旧黎糁，新法农家骨董羹。”今俗称菜、面合为一羹类食物为“糊糊”、“糊涂”。又叶子奇《草木杂俎》：“北人杀小牛，自脊背上开一孔，旋取去内头骨肉，外皮皆完，揉软，用以盛酪酒，谓之浑脱。”亦即混然一体之义。

混然无窍，引申之义为“不慧”(不开窍)，又谓之“昏”、“浑”，即“糊涂”。又引申为不明事理。《左传文十八年》：“昔帝鸿氏有不才子，掩义隐贼，好行凶德，丑类恶物，顽嚚不友，是与比周，天下之民谓之浑敦。”《史记·五帝本纪》作“浑沌”。《正义》谓即“讙兜”。又引《神异经》谓昆仑西有一种怪兽，“人有德行而往往抵触之，有凶德往往依凭之，名浑沌”，则诸

名皆取不明事理之义。今山东语称人不明事理为“葫芦”，一般则称之为“浑蛋”，义亦相同。综上述，浑、混、云、滚、葫芦、轱辘、骨碌、囫囵、浑沦、鹘沦、浑沌、浑敦、鹘突、骨董、浑脱、罐兜等，虽字形迭变，而语义始终不远。

十一

修长柔曲之物称“婵娟”，音转亦即“婉转”、“婉约”、“婉蜒’、“委佗”(亦即“逶迤”，音Wé——yǐ，又音 Wó——tuó)。婵娟是美女的别名。婉约是美女的体态。殊不知，“蜿蜒——蔓延”，却是蜥蜴和鳄鱼的别名。“逶迤”谐音“威夷”，《尔雅·释兽》：“威夷，长脊而泥。”威夷，亦记作“肥遗”、“肥蛇”，它就是传说中著名的吞象巨蛇——“巴蛇”，实际上是“湾鳄”。在较广的意义上，凡身体细长，大尾、扭曲的动物，都叫“蜿蜒”，或叫“逶迤”(威夷)，其谐音亦即“曲折”。物体摆动，汉语中称作“摇曳”。而身体形态摇荡摆动的动物，就叫“蚰蜒”——正如在心理上的摇荡叫“犹疑”或“犹豫”。无疑，蚰蜒、犹疑(豫)都是“摇曳”的转语。“犹豫”音转又作“悠悠”、“摇摇”、“忧愁”、“踟蹰”、“踌躅”以及“蹉(古音读 c)跎”。蜿蜒，又记作“曼延”，——是蜥蜴、守宫的别名。但在记载中，又是一种“大兽似离，长百寻”的“长脊兽”。我们知道，扬子鳄别名“螭龙”，亦即“离”。至于长百寻的鳄鱼，只能是湾鳄。

中国古代形容美女，常见一种奇怪的比喻，称之为“如蝎如虿”。例如《诗经》中对于美女的描写：“美发如虿”，“项如蝤蛴’。“虿”，既是蝎子又是鳄鱼的古名。“蝤蛴”，亦即“蚰蜒”的转语，是蝎子，也是蜥蜴。

更为有趣的是，中国古代的创始女神，实际上多与鳄鱼、蝎子有关。如其中最著名的四位：一是女娲，一是女娥，一是嫦娥，一是西王母。“娲”、“娲”、“娥”实际是“蜴”、“鳄”二声的变音。而作为司月女神的嫦娥，其名称无疑与《尧典》中的“常仪”(“仪”古音读“俄”)同源。上古传说中有一种四脚蛇状的神秘怪兽名叫“尚羊”、“常羊”、“相羊”。这种“羊”，据说是生活在深土之下(所以别名“土羊”)，常常在挖井寻水时可以猎获。其实，这种土羊的真相就是鳄鱼。鳄鱼穴居，其所居洞穴中必有水潭，可以作为井源。《史记》中记民谚，有“狠如羊”。一般羊并不凶狠，凶狠的羊就是这种“土羊”——即鳄鱼。其实，“嫦娥”、“常仪”、“相羊”、“尚羊”、“常羊”，都是“蜥蜉”、“蜥蜴”的谐音。这一点，我们可以从汉代的日月神像中得到证实——那日月神都是具有蜥蜴下半身的怪物。我在《诸神的起源》中曾经指出，女娲——嫦娥——西王母三者是同一原始创造女神的分化、变型。在《山海经》中，西王母正是一位鳄鱼女神——她长着弯勾的尾巴(“狗尾”)、锐利的牙齿(“虎齿”)、善于吼叫(“善啸”)、居住洞穴中(“穴处”)、颈部有硬鬃(“蓬发”)等等——《山海经》中关于西王母神所刻划的这些特征，与鳄鱼的形态可以说是无一不合。但如果说《山海经》中的西王母女

神是一个丑陋的鳄鱼神，那么在汉代神话中，她却具有极美的形象："视之卅许，修短得中，天姿掩蔼，容颜绝世。"在中国原始宗教中，鳄鱼——蜥蜴之神，不仅是日月之神，也是图腾神和始祖神，同时又是农社之神和生殖之神。鳄鱼——蜥蜴这种丑陋的动物，之所以会获得美丽女神的形象，我想是与这一点有关的。

十二

汉语中圆的东西亦称作"蛋蛋"。不难看出，"蛋蛋"也是"陀陀"、"团团"的转语。团团转音，即"环团"。"环团"又转音"浑沌"、"混沦"、"浑敦"(浑蛋)，再转音作"糊涂"。关于糊涂"的语源，历来不清楚。所谓"糊涂"，就是棱角不清、模模糊糊。从语义看，"糊涂"是"环团"语义的引申。而从语音看，"糊涂"无疑是"混沌"的转音。"糊涂"的又一语源，前人以为出自"鹘突"、"鹘轮"、"轱辘"(清郑志鸿《常语寻源》)。但前面已经指出，"浑沦"、"轱辘"、"鹘轮"、"鹘突"具有同一语源即："团团"、"团圆"。有趣的是，"糊涂"、"浑沦"，在古代宗教中也是神灵之名。《印雪轩随笔》："万全县十里许，有名糊涂诞辰，土人演剧酬神。土人云：神司雹于此土，稍慢之，则淫雨为灾。"案"雹子"也是团圆浑沦的，所以传说为糊涂神之所司。有说者以为糊涂神是晋大夫狐突，似是而非。其实，糊涂神即是天地的创始之神(浑沦氏)，又是日月之神(浑圆氏，亦作浑元氏、轩辕氏)。

太阳名"日"，日古音"时"(《说文》)，"时"古音"旦"(犹如"石"有"担"的读音)，所以"旦旦"亦即日(一年之初称"元旦"，亦即祭太阳神之日)。

在中国宇宙创始和文明起源神话中，很早就流传着一个宇宙从"蛋蛋"——即自"浑沦"或"混沌"中创生的神话。这个故事以一种比较富于哲学意味的形态，出现在《庄子》中，其说略云：

有南北二神名倏、忽，与中央神浑沌交厚。浑沌无七窍五官，倏、忽乃合力凿破之，七日成功而混沌死。

这个寓言貌似一个语言游戏，但其中却有颇深刻的哲理。"倏"、"忽"，实际是象征夏冬二季的时间之神(所以分居于南、北)。我以为混沌神实际是空间的象征。时空相结合，于是宇宙创生，而"混沌"死。此外，宇宙创生的时间为七日，又与《圣经·创世纪》中所记上帝的七日创造神话恰相契合，这也未必是出于偶然。此外，昆仑亦是混沌转语。昆仑山是中国古代名山，但从其语源考之，可有三义：

1. 昆仑——混沌庞大形也。
2. 昆仑——轩辕，天也。
3. 昆仑——浑敦，太阳山也。

古地理中有多处昆仑山，其名相同，其义则未必相同。泰山无疑是原始昆仑山之一，其得名可能来自其与太阳的关系。

十三

中国文明的创始人，传说中最重要者为以下几人：

1．伏羲——女娲(蜥蜴鳄鱼神)；

2．黄帝轩辕氏(即浑沦氏，太阳神。伏羲、黄帝都号“大熊”氏，熊古音读“易”，显然是“大蜴”、“大龙”的转语)；

3．鲧(大禹之父，华夏之祖)；

4．盘古(三国以后出现的一位新神)。

以上几位神灵都与鳄鱼神、太阳神以及先天地生的浑沌神有或多或少的关系。纬书《遁甲开山图》记述有这样一个宇宙起源神话：

有巨灵胡者，遍得元神之道，故与元气一时生(于)混沌。

(见《太平御览》卷一引)

案，“巨灵”又作“炬灵”、“曜灵”——意谓照耀之神，即太阳神。太阳神名叫“胡”；“胡”乃是“糊涂”、“浑敦”的简称(《印雪轩随笔》：糊涂庙题额曰“胡神”)。

根据这个神话，太阳神是从宇宙混沌中产生的。

在中国古代语言中，常称天为“玄元”或“浑天”。玄元、浑天，是“团团”、“浑敦”的转音。而古代人心目中的宇宙模型，正是一种“团团”或“蛋蛋”式的开体：

天如鸡子，天大地小。天表里有水，地……载水而浮。天转，如车毂之运。

(汉张衡《浑天仪》)

前儒旧说：天地之体，状如鸟卵。天包地外，犹壳之裹黄也。周旋无端，其形浑浑然，故曰浑天也。

(晋王蕃《浑天说》)

可注意的是，在印度神话中也有相似的传说：

本无日月星辰，虚空及地，唯有大水。时大安荼(An—da)生如鸡子，周匝金色，时熟破为二段。一段在上作天，一段在下作地。彼二中间主梵天，名一切众生祖号，作一切有命无命物。(释楞伽经小乘涅架论)

在这里我们可以注意到：

1．“Anda”(意谓“金蛋”)，其音义均与“浑敦”(太阳)音义相像。

2．古印度婆罗门神话的宇宙创生模式，与古代中国的宇宙创生模式非常相近。

由此，我们可以进一步研究一下中国神话中盘古创造宇宙的故事：

天地混沌如鸡子，盘古坐其中……一日九变。

我曾经论证过，东汉三国以后流行于中国的盘古开辟宇宙的故事，实际乃是古印度梵天(Brahma)创造宇宙故事的中国翻版(关于盘古与梵天的关系，详看《诸神的起源》)。但现在可以进一步指出的两点是：

1. 中国先秦以及秦汉时代广为流行的宇宙创自浑沌的神话，与印度上古的宇宙起源神话，很可能出于一源。

2. 所谓“盘古”，这个三国以后突然出现的名字，可能是古印度梵天神话与中国夏鲧神话的结合，即：梵＋鲧＝梵鲧＝盘古。

“鲧”字，其本义是“蛋卵”(《尔雅义疏》)。前已指出，中国先秦关于宇宙起源于混沌的神话，其实就是起源于蛋蛋——鲧。在中国民间传说中，有一种说法认为鲧治水未成，被上帝殛于羽山；又有夸父逐日，死后身体化为山林。这类神话与汉代以后流传入中国的梵天创世神话相混合，便产生了三国、唐宋以后广为流传的盘古在蛋中化生世界，形体变化创生万物的神话。

十四

更有趣的是，中国的另一位始祖神黄帝，号“轩辕”。这个名号“轩辕”——不仅是太阳神(浑沌)的转语，而且轩辕亦即“玄鼋”。至于玄鼋，今人多以为是鳖，殊不知其古义却也是“蜥蜴”(《国语·郑语》：“褒人之神化为二龙，以同于王庭。漓流于庭，化为玄鼋。”韦昭注：“鼋，或为蚖。蚖，蜥蜴，象龙”)。黄帝、轩辕(玄鼋)与蜥蜴的关系，解释了汉语中的太阳神为什么是蜥蜴。

玄鼋转音又作“玄冥”、“玄武”——都是神话中著名的水神及战神——之所以如此，显然又是由于古语言中“蜥蜴”与“鳄鱼”的共名关系。

如上所述，中国神话中的始祖神既是太阳神，又是蜥蜴——鳄鱼神。这两种意象在中国艺术中有一个奇妙的结合，这就是关于龙与太阳的象征，演化出了“二龙戏火珠”的著名图案。在这里，二龙是阴阳神的象征，而火珠，正是太阳、浑沌。

结　语

今日治神话从事古文化研究者，常爱作思辨式的研究——从若干哲学假定出发，作丰富以至无限的想象、推演和发挥，却往往忽略：

1.语言研究对神话及古代文化研究的重大意义；

2.历史文献及考古材料对于一种理论的实证性意义。

在本文中，我通过一组古代语言材料的分析，试图探索并解决古文化研究中若干由来以久的疑难问题。我的结论虽然也是探索性的，但印证于大量文献、史料及考古材料，却可以得到概率相当高的证实性。因此我想，在某种意义上，这种研究方法也许可以提供一种新的示范。

由本文的讨论，我想可以初步地揭示出汉语词类发展的这样一个规律：由一个原始语言基核出发(这个语言基核中具有结合为一的语音、语义要素)，由于语言的发展和传播，导致了语义的不断延伸、类推、比附，遂使语词的外延不断地得到扩展。

但在这一扩展的过程中，由于方言的读异，以及语音随时代而差异，这个原始的词根，可以逐步孳乳出一系列在语义、语音上既与原始词具有连续性(表现在语义上)，同时读音又有差异的新词，而词性亦相应地发生若干变化。

事实上，这些意义相同，读音有关联而又不同的词，围绕着它们的原始词根可以组成一个有亲缘关系的词族。在汉语中，这种亲缘词族的关系，典型地存在于所谓“双声叠韵”的连绵词中。关于双声叠韵的字词，前人早已发现它的口语性，指出其语义不可从其表层文字的义素中求释。(清程瑶田《果裸转语记》：“双声叠韵之字不可为典要，而唯变其所适也。”“以字形求之，盖有物焉而不仿。以意逆之，则变动而不居。抑或恒居其所见，见似而名，随声义在。”)但是殊不知，如果我们能寻绎出一个双声叠韵的词所依归的语族，从而找出其原始词根，那么其意义的形式和演变关系就仍然是清楚的。从字形看，很多双声字不相联系，不能比类。但是从音义关系推究，这些似乎不相联系、不能比类的意义是依着语源而流变的。如本文所考释的“婵娟”、“犹豫”一类连绵词与“团圆”这个原始词根的关系，就是这一规律的证明。我以为，语词的这一演化史，不仅可以反映语言史，更重要的是，通过研究语义的历史、发展、变化，可以透视社会思想、观念、价值和文化的演化。

神话研究的目的是理解远古文化。但若不作古代语言的研究，就不可能作深刻的神话研究。不追溯和寻绎语言、语词和语义的变化，就不可能真正读懂古代典籍。在语言歧义的迷宫中，就或将无所适从，或将随心所欲。前者失之“盲”，后者失之“妄”，而这两种情况在今日的学术研究中都是大量存在的。

举个例子，大量证据表明，在上古语言中，“蛇”实际上是包括蜥蜴、鳄鱼和蛇类多种爬行动物在内的共名。其在具体文献中的指义，要通过特定的语境才能辨析。例如《帝王世纪》中记“伏羲、女娲人首蛇身”，这个“蛇”，参证于汉代之画象砖上的蜥蜴图形，我们可以知道，其实应当读作“tuo”。在历史时代较晚期的(隋唐)伏羲女娲画像中，我们却看到一律变成蛇身——这是中古时人误解上古语言，并把这种误解弄到艺术中的一个典型例证。实际上，神话流传的过程，往往又是人们对神话作重新释义的过程。而每一次释义常常意味着：

1．发生某种误解(传说的变形)→多表现在语言层面；

2．提出某种新释(创见)→多表现在义理层面；

3．由累积的语言误解中进行新的故事创造。

因此，研究者必须面对两项重大的基本工作：

1．寻找和分析(宛如剥茧抽丝)原文和本意；

2．发现并解释那些误解和新造的成分。

在这里，正是文字语言的分析，为研究者提供了对神话作多义化解释的多种可能性。首先，研究者应当尽可能完备地列举(避免独断和武断)这些可能性。然后，在作充分地比较、归纳和语境分析的基础上，寻找和探求出原意。

我想，本文或许可以提供一个证据，表明语音及语义分析的方法，对于古代神话以及历史、文化的研究，具有何等重要的意义！

(原载《陕西师大学报》1988 年第 3 期)

附录 12　关于《诸神的起源》的两封信

一

尊敬的夏老：

来信及何新君的《诸神的起源》已由殷同志送来，读后十分钦佩。先论这个题目，到目前为止还没有别人做过。其次是收集的内容十分丰富，既有书本上的资料，又有地下新发现的资料，可谓持之有故，言之成理。关于他所引用的卜辞及古文字上的论证，虽然有些材料，目前尚有争论的地方，作为取用材料的作者，一一注明出处，即使错误，也不会负担科学性的责任。总而言之，我对何君的著作是肯定的。

戴家祥(十月八日)

(戴家祥教授，华东师大教授，著名古文字学家。此信系给夏承焘先生。)

二

昌文同志：

何新的《诸神的起源》已读完，甚快。这可以同 wagner 的 Göəttedömening(诸神的黄昏)比美——这真可谓“诸神的黎明”。此书好处在有创见(其中一些很有启发，又有一些不能服人，不论如何，都是有创造性的)。写书而无创见，宁可让它不出来更有利于世界。吕(叔湘)老有一次讲，品种多矣，但其貌相似者不少，有的书四五种，其实不过一二种可读，我极赞同。不要迷信品种多就好（这是当今某些行政人员的外行偏见），多不见得就好。……书中提出“十”是太阳象征，先民崇拜太阳神以及一些神话的人间化(humanigation)都有创见。生殖神崇拜说虽古已有之，此书亦有新证。“三一神”一说也颇开拓眼界，但页37(何注：指三联书店版的《诸神的起源》)的表则还欠周祥考虑。这本书是从语言看社会的一个很好的证据——我写《社会语言学》时只举了 wosgan 和郭老的例，想举江绍原，可惜他的著作严格地说还不能作为从语言现象推断社会结构的证据。我很高兴你们能出这种言之有物而又有新见解(哪怕其说不为人所同意)，既深入又能吸引人的书。谢谢你。

陈原 1986．6．14 凌晨。

(陈原，著名语言学家。曾任国家语言文字工作委员会主任。此信系写给三联书店负责人。)

何新著作年表

书名	出版社	年代
培根论人生(第一版)	上海人民出版社	1983
诸神的起源(第一版)	三联书店	1985
人生论	湖南人民出版社	1986
艺术现象的符号文化学阐释	人民文学出版社	1987
中国远古神话与历史新探	黑龙江教育出版社	1988
何新集	黑龙江教育出版社	1988
(注:收入开放丛书·中青年学者文库,本文库何新任主编)		
人性的探索	黑龙江人民出版社	1988
中外文化知识辞典	黑龙江人民出版社	1988
中国文化史新论	黑龙江人民出版社	1988
龙:神话与真相(第一版)	上海人民出版社	1989
谈龙	香港中华书局	1989
Democracy And Socialism Form the Eyes of A chinese Scholar	NEW STAR PUBLISHERS1990	
世纪之交的中国与世界——何新与西方记者谈话录	四川人民出版社	1991
东方的复兴(第一卷)	黑龙江人民出版社	1991
	黑龙江教育出版社联合出版	1991
东方的复兴(第二卷)	黑龙江教育出版社	1992
反思与挑战	台湾时代风云出版社	1991
巨谜的揭破	台湾时代风云出版社	1991
爱情与英雄	四川人民出版社	1992
何新政治经济论文集(白皮书,内部发行)	四川人民出版社	1993
论何新(内部发行)	四川人民出版社	1993
何新政治经济论文集	黑龙江教育出版社	1995
何新画集	亚洲画廊	1992

中华复兴与世界未来(上·下卷)	四川人民出版社	1996
培根人生随笔	人民日报出版社	1996
为中国声辨	山东友谊出版社	1997
危机与反思(上·下卷)	国际文化出版公司	1997
诸神的起源(新版)	光明日报出版社	1997
致中南海密札	香港·明镜出版社	1997
《新战略论·何新战略思想库》(三卷)	四川人民出版社	1999
孤独与挑战(第一卷)	山东友谊出版社	1998
诸神的起源(日文版)后滕典夫译	日本东京树花舍	1998
(韩文版)洪熹译	韩国东文堂	1990
中华的复兴(韩文版)		1999
龙:神话与真相(第二版)	上海人民出版社	2000
大易通解	澳门出版社	2000
大易新解	四川人民出版社	2000
思考(第一卷)	时事出版社	2001
思考(第二卷)	时事出版社	2001
艺术分析与美学思辨	时事出版社	2001
何新古经新解(七卷)	时事出版社	2001
培根人生论	国际友谊出版社	2002
培根人生论	陕西师范大学出版社	2002
美学分析	中国民族摄影出版社	2002
论中国历史与国民意识	时事出版社	2002
世界战略形势的最新观察	时事出版社	2002
论政治国家主义	时事出版社	2003
圣与雄	时事出版社	2003
何新集(第二版)	时事出版社	2003
风·华夏上古情诗	时事出版社	2003
孔子论人生·论语新解	时事出版社	2003
培根人生论	中国友谊出版公司	2004
谈龙说风	时事出版社	2004
泛演化逻辑引论	时事出版社	2005